حاشية على الطرب
على شرح المواقف

بسم الله الرحمن الرحيم رب العون

وكرمنا بني آدم بنوع الانسان كتب الشارح على الحاشية فسره بنوع الانسان ليتناول آدم
ونحن نقول فيه تنبيه ايضا على ان الاستغراق الحقيقي الذي هو معنى الجمع المضاف ليس بمراد او مجموع الامور
التي بها التكريم ومنه الامر بالتفكر غير شامل لجميع بني آدم واما اثبات الشيء للنوع فليس فيه دلالة على
شموله لجميع افراد النوع والاضافة فيه تنبيه على ان في عبارة المتن تعسفا وان كان شائعا
والعلم الضروري المسمى عقلا بالملكة المسمى بهذا الاسم ليس مجرد العلم الضروري بل مع اعتبار كونه
استعدادا للاكتساب النظري كما ان العقل الهيولاني ليس اسما لمطلق استعداد العلم بل لاستعداد
المعقولات ولهذا لم يكن المرتبتان حاصلتين للحيوانات العجم وفي نسخة الاصل واهله شاول
الانسان ينبغي ان يعلم ان ما ذكره من التكريم التفضيل ثم الامر اذا كانت كلية ثم على معناها الاصلي اعني
بالنسبة الى كل واحد من افراد الانسان لا الى المجموع اذ لا يصح ان يقال كرم مجموع الانسان بكذا
وانعم بكذا ثم امرهم بكذا الا بتكلف فلو قيل فرد الضمير ليكون عائدا الى كل واحد منها على ان
المراد بما بعده وما بأخره اعني كرم بني آدم وامرهم ايضا بهذا لكان اوجه ثم تكرر مشاهد ثنا
مرة بعد اخرى لا يلزم في حصول ملكة استحضار العلم المخزون تكرار المشاهدة بل قد يكون نظري
بحث اذا حصل ابتداء صار مخزونا مقدور الاستحضار متى اريد لكون حصوله مسبوقا بسبق
تام واحتياج كامل اليه او لكونه في غاية الملائمة للطبع او لمثل ذلك نعم ما ذكروه اكثري وقولهم
في سائر محل تأمل لانهم ان ارادوا به استغراق الازمنة المستعملة على الحقيقة فالعقل بالفعل
لا يكون الا للمجردات التي لا يعرض بها النسيان الى اخر العمر وما عداها وان حصلت ملكة
الاستحضار بها مددا متطاولة لا يكون في مرتبة العقل بالفعل بل في شيء من المراتب المذكورة
وان ارادوا غير الاستغراق الحقيقي لم ينضبط العقل بالفعل ثم للانسان حالة اخرى دائمة الوجو ع
سابقة عن المراتب الاربع التي ذكروها وهي ان يحصل النظري ثم يغيب عن المشاهدة بحيث
يقدر على استحضاره في زمان قريب بدون ملكة الاستحضار مبتنيا ولو قال العقل بالفعل هو القدرة

على استحضار النظري المخزون لم يرد شيء واعلم ان للنفس بالنسبة الى الضروريات ... مرتبتين
ايضا فالتي تسميهن بالعقل المستفاد والعقل بالفعل لكنهم لم يعتبروا بها زيادة اعتناء ولم يجعلوا الكاسبين مرتبتين ص
ممتازتين باسمين لان الضروريات ليست كمالا معتدا بها لمشاركة الحيوانات العجم له فيها وكلمة
ثم على معناها الاصلي سواء ان اريد بالامثلة المذكورة الامثلة البعيدة الحاصلة بلا ن ٥
في مبدا الفطرة اما اذا اريد بها الامثلة القريبة الحاصلة له في مرتبة العقل بالملكة التي هي مناط
التكليف كما هو المتبادر من سياق الكلام ففيه بحث والا لكان ممكنا حادثا اراد الحدوث
الذاتي لان استلزام التركيب والامكان الحدوث الزماني ثم ثم انه اشار الى وجه بادرة
التفكر في المخلوقات الى العلم باتصاف الصانع بالصفات المذكورة الى هذا ولم يتعرض فيما بعد
لبيان وجهها لغموض فيه واحتياج الى تطويل لا يحتمله المقام مع ان اسناد العلم ببعض المذكورات
مثل كونه ابديا وان افعاله ليست معللة الى التفكر في المخلوقات مما يحتاج الى تكلف وقوله ليؤديهم
التفكر فيها الى وجود صانع موصوف بكذا وكذا لا يقتضي بطريق القطع ان يحصل العلم بجميع تلك
الصفات من التفكر فيها بل ان يحصل العلم بوجود صانع موصوف بها في نفس الامر
فان النعمة مشتملة على احكام كثيرة واتصاف جميع الانبياء والرسل ونعتهما دلالة على كثرة المعبر
مع تفاوت درجاتهم في الفضيلة وما بعدهم خال عن ذلك والرسول نبي معه كتاب
وشرع يرد على ما ذكره معه كتاب لا شرع كذا ودعوى فانه خارج عن القسمين فالصواب
في التمييز بين القسمين ان يكتفي بوجود الكتاب وعدمه ويأمرهم بمعرفته الى معرفة وجوده
لو اراد المصنف بسراية ريح به كلامه لكان المناسب ان يقدم هذا على قوله ليدعوهم الى ربهم
كما لا يخفى وانهم بذلك بشر عابهدي به لسعادة البذر للشرع بالوجه الذي اشار اليه وان كانت
في غاية الظهور والحسن الا ان المناسب كان ح ان يذكر هذا بعد قوله واوضحهم دستاوا عدلهم
مله ولم يكن لتوسط ما ذكر بينهما جهة فالاولى ان يقال هذا الاساس لكمال ظهور شرفه ثم
واشاره بعد اساس لكمال جلالته فالبذر مستعار للقدر والشرف والمراد بهذه الثلثة

مكة شرفها الله تعالى وروى انه عليه السلام قال لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات مستعارة
فعلى هذا الانسب ان يقال المعرض للرحم فانها سيدة الله لكونه عليه السلام وصفه بشرف
الآباء لقوله واشرفهم نسبا وصفاته بطهارة الامهات كما ورد في الحديث ويكون البلدة
مستعارا لمكة شرفها الله تعالى ويكون المجد عبارة عن المدينة شرفها الله تعالى فان كرامتها وشرفها
ايضا ثابت بالاحاديث المشهورة حتى ان مالكا فضلها على مكة ولا يلزم ان يكون الزيادة التي
دل عليها افعل التفضيل بالنسبة الى جميع من اصطفاه الله ولا من جميع الجهات في نفس الامر
سيما في مقام المدح حتى يلزم افضليته عليه السلام مطلقا بالنسبة الى مريم واما كان شرعه
اعدل واقوم الاولى ان يعلل كونه اعدل بما ذكره ويجعل اقوم مبالغة القويم بمعنى المحكم
ويعلل بوثاقة الحجج والبراهين يوم المحشر بكسر الشين المحشر ان كان اسم المكان او الزمان
فهو بكسر الشين اما من يحشر بكسرها فعلى القياس واما من يحشر بضمها فعلى خلافه وان كان مصدرا
فهو بفتحها من انها كان على القياس يعلم هذا من له دربة بعلم الصرف ولا يمكن ان المناسب
ههنا هو المصدر لان هو بفتح الشين وكلام المص باق على عمومه واما لانه يقسم
للناس حظوظهم فيكون من قبيل التجريد كانه تولد منه قاسم لها من قبيل ابو الفضل وابو
الحرب وكفى مواقف هي فواصل الآيات هذا التفسير مع ان كثيرا من اواخر الآيات
ليست محلا للوقوف بل الوقوف فيها عنه فيها بعيد والوجه الاوفق الاشمل ان يفسر الغايات
باواخر السور والآيات والمواقف بمواضع الوقوف وصف القرآن بالعدم
ثم صرح شرحه بهذا الكلام على وفق المقالة المنقولة عن المص فيما بعد يدل على ان المختار
عنده ان كلام الله تعالى الالفاظ والحروف على الحقيقة ورد عليه انها كيفيات للصوت الصوت الكلام
والصوت مما لا يجوزه احد على الله تعالى وان قيل ما هي كيفية الالفاظ والحروف على الحقيقة ويرد
عليه انها كيفيات للصوت الصوت انما هي الالفاظ والحروف الحادثة واما القديمة القائمة
بذات الله فحقيقة اخرى مخالفة للحادثة ثم مندرجة معها في جنس اللفظ والحروف فانها نه

خارجة في دفع توهم استلزام الكلمات والحروف للترتيب المستلزم للحدوث الى القول بان ذلك
لقصور في الآلات الوارئة بل الجواب مع الترتيب في تلك الحقيقة مطلقا الاعتقاد اما
كان بالسمع والاجماع حمل الاجماع على المصطلح اعني اتفاق كل الامة ليس بلازم ليرد لزوم كون
ابي بكر رضه ناصبا ومنصوبا لان انعقاد الامامة ولو بالسمع لا يتوقف على اتفاق الكل مع
انه لا امتناع في كونه ناصبا ومنصوبا باعتبارين يعني ان كماله بعد تحصيله اه
الصور النوعية هو ان كانت كمالات للانواع وكذا الصور الجسمية للاجسام لكن المراد بـ
كمال الشيء ههنا درجته ما يحصل له بالفعل بعد تحققه في نفسه بعدية بالذات فلهذا قال المص
ان كمال كل نوع بحصول صفاته لكنه اراد بالكمال المعنى المصدري اعني كونه ذا الكمال اي حاصل
بالفعل في الحصول في الجزم والعصا كانه اراد بالجزم مقابل العامة اعني ما يمنع الشيء عن البروز
كالارض والا فلا حاجة الى عطف العصا السنة والسنة تمايلهما من المشاركات والمناسبات
نبه بهذا على ان المراد بالعلوم الصورية الكمالات لان حصولها هو المعتبر الى هذا التفضيل دون
حصول الحيوانات وانما خصصها بها لان الحيوانات ليست مما تميزها الانسان عن الحيوانات العجم
ولا كمالات له من حيث هو ويمكن ان يكون مراد الشارح بقوله مثل هذا كالعلم للانسان
الكلي واحرها بعد الحمد بها كان الظاهر ان يذكر هذا الضمير والتسلية التي بعده اذ المقصود تذكيرهم
ان كل علم جرى بعد الحمد به وما عطف عليه وعلم الكلام اقواها في هذا المعنى لانه اقواها
في الجري بعد الحمد في العلوم اي على علم الكلام بنا العلوم الشرعية عدل عن الظاهر
اعني رجع الضمير الى الاقرب الذي هو اساس الشريعة لانه لو قصد المص هذا المعنى لكان اللائق
بساق كلامه ان يقول وعليها اي على الشريعة لكان هي اساس للاسلام وايضا لكون اساسا
ننتج الفضيلة لعلم الكلام بلا واسطة النكتة طائفة من الكلام الاحسن ان يفسر النكتة
والنقرسما وقد وقع معمول بها على لطائف المعاني ودقائقها قال اخواسم لكل
تلك الكلام اسراره ولطائفه لحصولها بالفكر التي لا يخ صاحبها عن نكت في الارض بنحو الاصبع بل لحصو

بالكالئ الكرية المشبهة بالكتف والقفر جمع قفرة بسكون القاف وهي في الاصل حلق تصاغ من فضة على مثال
حب الطهر فسمي اولا للذهب المعالي المشبهة بذلك المصوغ وثانيا لما هو في الشعر بمنزلة الحبب
في النظم بهذه عبارة بخلاف ما اذا التصور في بعضه الظاهر ان المجرور عائد الى التعريف في قوله
فانه اذا التصور بتعريفه لكن يرد عليه انه لا يلزم من عدم التصور بالتعريف عدم التصور باعتبار
امر شامل ضابط لجواز ان يكون التصور بهذا الاعتبار ضروريا بل يحصل ما يحتاج في موضع او يتصور
كل ما يطلب بالتعريف بخصوصه ممتازا عن جميع ما عداه لازم فان كان هذا التصور بالتعريف فبس
فجاز ان يتصور الشارع العلم بمثل هذا الوجه ويكفيه في طلبه قطعا وبعده بصيرة فيه فلا وجه لقوله
فانه وان فرض انه يكفيه وان وجه قوله لا يفيده بصيرة فيه بان مراده عدم افادة زيادة البصيرة
لان التعريف مستلزم للتصور بالوجه المخصص المميز بين جهة بالتعريف ومن جهة مثله تحاشن لكن لا يندفع
الفساد عن قوله وان فرض انه يكفيه في طلبه ويحمل على بعد ان يعاد الضمير الى امر شامل فان تصور
غيره لا يكفي في الطلب وان فرض كفايته لا يفيد البصيرة فان قيل فحينئذ يثبت وجوب تقديم الامر الشامل
المميز وهو غير مستلزم لوجوب تقديم التعريف الذي هو المدعى كما يحكم قلنا نعم لكن تقديم التعريف مستلزم
تقديمه وهو طريق مضبوط معتد لزيادة البصيرة فيكتسب تقديمه بخلاف غيره في العماية تعني
الباطل جعل مركب الباطل على الاطلاق مقاربا لان خبط خبط العشواء بعد مع ان الحكم على من
شرع في العلم بدون تصوره بتعريفه بانه مركب الباطل بضاعة شديدة فالوجه ان يحمل العماية على
معناه الظاهر الذي هو ضد الاهتداء الى الناقة العمياء ويكون الكلام تمثيلا لحال من شرع في العلم من غير
ان يتصوره بتعريفه المقارب من الوقوع في العبث والمشقة بحال راكب العمياء المقارب من الخبط
الشبيه بخبط العشواء وان وقع في الوهم ان تشبيه خبط راكب العمياء بخبط العشواء ليس بتام لان الاول
اولى بالخبط واقوى فيه فجوابه انه كثيرا ما يشبه شيء بصفة بحسب توهم بلوغه فيها اعلى درجات
الكمال فيسمى به استاحر وان كان اقوى منه في نفس الامر في تلك الصفة كما يشبه كل جواد بحاتم
والعشواء في الخبط كذلك بحث [illegible] مثلا فيه   والكلام علم بامور اعلم ان هذا التعريف

على ما وجهه الشارح يشتمل على الاشكال والاختلال من وجوه الاول انه لا يفهم من القدرة التامة التي ذكرها
معنى يصلح ان يكون مرادا في التعريف اذ القدرة التامة على الاثبات المذكور بحسب الحقيقة ان يكون المقصد
بها قادرا على اثبات انه عقيدة اراد على اي مخالف كان وهذا لا يتحقق في كثير من اهل الكلام اذ يجوز
ان يكون المخالف له كلاما بتمام اهل الكلام وكيف يتصور لكل واحد منهما الاقتدار التام على اثبات
عقيدة على الاخر منه يفسد الغير ويرد ان القدرة عن التام الجميع الى مرتبة دونه ولا دلالة في التعريف
على شيء من تعيين الامرين الثاني انه يصدق التعريف على العلم بالحجج وطرق دفع الشبه مع قطع النظر عن العلم
بنفس العقائد اي التصديق بها اذ القدرة على تلك الاثبات انما تحصل به ولا مدخل للعلم بالعقائد في
ذلك الثالث انه يلزم ان يكون علم الجدل بل العلوم المتعلقة بمعرفة احوال الالفاظ واللغات ايضا
من الكلام كالمنطق اذ القدرة التامة على تلك الاثبات لا تحصل بدون ذلك فالصواب ان يحمل اثبات
العقائد وحملها على احكام جميع العقائد وجعلها ثابتة راسخة في النفس بالممارسة عليها والتمرن بها على
طبق قوله سابقا وبه يترقى في الايمان باليوم الاخر الى درجة الايقان ولا ضاهي بسوابق الاول مما هو
فائدة الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان وهذا لا يتحقق الا بالعلم بجميع الامور المذكورة ولا
مدخل لعلم الجدل ولا لتلك العلوم في ذلك فيصح التعريف ويندفع الاشكال بحذافيره اشعارا بان
ثمرة الكلام عامة ما يتكلف لتوجيه هذا الاشعار ان اثبات العقائد على الغير قد جعل ثمرة الكلام وقد ٢
ومن المقرر انه اشرف العلوم وشرف العلم يكون بشرف فائدته وشرف فائدته ليست الاحتياج
اليها فلو كانت العقائد المكتسبة من الدلائل بمجرد العقل كافية ومعتدا بها لم يحتج الشخص زيادة احتياج
الى اثبات الغير اياها عليه فلم يكن للعلم المعتد اياه بكمال الشرف لكن هذا انما يستقيم لو جاز ادا التحصيل
بها لان مثل هذا الكلام انما يكون اذا كان كل من الامرين صحيحا واختير احدهما لمرجح وعلى زعمه هذا ليس
كذلك وهذا بمنزلة ان يقال اختار في تعريف علم الكلام الاقتدار على اثبات العقائد الدينية على الا اقتدار
على [illegible] الكلام الصحيح من جهة الاعراب اشعارا بشرفه ولا يخفى فساده نعم يحتمل ان الحيثية المذكورة قد يظن ان الحيثية المذكورة
التي يقع بها الموضوع لا يلزم ان يكون لها مدخل في وصف العوارض المذكورة لان الموضوع لما كان

عبارة عن المبحوث في العلم عن الأعراض الذاتية مقيدا بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية
وبالنظر إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون
لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية وفيه نظر لأنه ح لا يخلو إما أن يكون للموضوع أعراض ذاتية
لا يلحق فيها هذه الحيثية ويكون تقييد الموضوع بالحيثية لإخراجها عن البحث أم لا فعلى الأول يكون
هذا التقييد والإخراج باطلا لوجوب البحث في العلم عن جميع الأعراض الذاتية لموضوعه وعلى الثاني
يكون التقييد ضايعا   وأما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا
فإن قيل الجزئي الحقيقي إنما لا يحمل على شيء بالمواطاة وأما حمله بالاشتقاق والنسبة فليس بممتنع كما
يقال زيد صاحب هذا الثوب وعمرو صاحب هذا الكتاب وحمل الأعراض الذاتية من قبيل الثاني
فلا نسلم مقصوده قلنا الوجود الخاص عند كثير من الأشاعرة وعين ذاته والشارح أيضا
بنى الكلام في مواضع من كتبه على هذا ح لو حمل عليه لكان بالمواطاة قطعا ولا مجال للاشتقاق
والنسبة ولو سلم فتشخص الموصوف دخل في تشخص الصفة فلا تدرك الصفة الشخصية إلا بملاحظة كونها في هذا
المحل الشخصي فلا يمكن إثباتها لهذا المحل بالبرهان على أنك إذا تتبعت فلا تجد شيئا من المسائل بوجه الشخصية
بل بالكليات غاية الأمر كون البعض منحصرة في الشخص لكنه يرد عليه أنه لا يلزم من بطلان الشقين أن لا
يبحث في الكلام عن وجوده بأن يكون المحمول وجودا خاصا لا بالشخص بل بالنوع المنحصر فيه وهو الوجود
الواجب فإنه حقيقة مخالفة لحقيقة الوجود الممكن وهو عرض ذاتي له تع وهكذا القول في سائر الصفات
والأفعال ذكره ههنا بناء على مثله في جميع صفاته فينبغي أن لا يبحث عن شيء منها   وذلك لظهوره لم يتعرض
له فيه نظر لأن مذهب أهل السنة كما حققه المص وبنى عليه الكلام في مواضع من هذا الكتاب أن صدور
الفعل الاختياري من الفاعل لا يتوقف على اعتقاده نفع فيه بل للمختار أن يرجح أي طرف من الممكن شاء
بمجرد إرادته فليس لما ذكره ظهور بل صحة عندهم   الأول الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة
الإيقان فإن قيل ولا بد هذا العلم نفسه كما يشير عن قريب والعلم الحاصل منها يقتضي السنة
فالإيقان بالعقائد نفس الكلام لا فايدته قلنا اليقين قابل للضعف والقوة عند كثير منهم

المص

المص فيكون أصل إيقان القواعد من العلم وإتقانه التقوى فايدته وكان في قوله ذروة الإيقان إشعار
بهذا مع أن الظاهر عند المص أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين
في كونه معتبرا في العقائد إيمانا وقطعية دلايل هذا العلم أكثرية لا كلية وكيف وبعض العقايد
مما لم ينهض عليه دليل قطعي كتفاصيل عذاب القبر وبعض أحوال القيمة فالعقايد اليقينية
يجوز أن يكون لها دلايل ظنية وأخرى قطعية فعلى هذا يكون هذا الترقي من فوايده
كون ظ
الظهر وعلى تقدير أن يكون الإيقان المذكور نفس العلم يمكن أن يقال المراد جعل فايدته
الترقي من التقليد إلى الإيقان لا نفس الإيقان وهذا الترقي مترتب على الإيقان
ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب فيه بحث إذ لو جاز كون مسئلة الكلام ضرورية
لزم أن لا يكون للكلام مبدأ تصديقي أصلا وهو باطل لأن كلام المص والشارح أيضا
فيما بعد صريح في أن له مبادي ليست مسايل وقوله سابقا أيضا كل علم يدون له مسايل
ظاهر في هذا بيان اللزوم أن كل قضية فرضت مبدأ المسئلة كلامية فلا بد أن يكون
من عوارض موضوعه أعني المعلوم من الحيثية المذكورة فيكون مسئلة منه كساير مسايله
وأما إذا أجري كلام المص ههنا على حقيقته وقيدت العوارض المبحوث عنها بالنظرية كما
يدل عليه عبارة الشارح حيث يقول فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك
العقايد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها تلك العقايد يقول قد جعل جميع ما يتوقف
عليه إثبات العقايد من القضايا المكتسبة مقاصد فلا يتوجه الإشكال لأن القضايا
البديهية بنفسها يكون جزء مبادي تصديقية للكلام لا مسايل منه وأما نفس العقايد
فليس شيء منها بينا بنفسه   ويجوز أن يكون مبادي أعلى العلوم الشرعية أورد
ههنا هذا التشنيع الذي لا يليق أن يصدر مثله عن العلماء على من يجوز احتياج
الكلام في مباديه إلى علم غير شرعي وبالغ في تقرير أن القواعد المنطقية جزء من الكلام
وحين جعل المص في شرحه لأصول ابن الحاجب هذه القواعد مبادي كلامية

للاصول ورد عليه ان القواعد المنطقية نسبتها الى علم الكلام كنسبتها الى ساير العلوم الكسبية اذ هي
آلة لها فكما يتوقف عليها اصول الفقه يتوقف عليها الكلام ايضا فجعلها مبادي كلامية للاصول
ليس اولى من العكس ونقل عن بعض في جوابه ان المنطق جزء من الكلام فقط وبالغ في استبعاده
ثم قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها
موصلة الى المط لا يحصل الا من المباحث المنطقية او شتون بها فهي يحتاج اليها لتلك العلوم و
ليست جزءا منها بل هي علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها
انتسبت اليه هذه القواعد فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية فانظر الى ما بين كلامه
من التنافي والى انه كيف جوز احتياج اعلى العلوم الشرعية الى علم غير شرعي فورد ذلك التشنيع على
نفسه   وهذا هو تصورها لا حصولها فان قيل ماهية العلم لا تكون الا حصول فرد منها وتصو رها
هو حصول فرد منها فلا يصح قوله هو تصوره لا حصوله قلنا يمكن ان يقال حصول هذا الفرد من
حيث ذاته مع قطع النظر عن انه يلاحظ به ماهية العلم او غيرها هو حصولها ومن حيث انه آلة لها
هو تصورها وليس من هذه الحيثية حصولها فاندفع الاشكال نعم يرد على عبارته في حواشيه على شرح
الاصول حيث قال في هذا المبحث عدم استلزام التصور للحصول في غاية الظهور مع انه بالنسبة الى ماهية
العلم في غاية الخفاء بل الاستحالة ولا يصح عدم الاستلزام في غيرها   انه اعتقاد الشيء على ما هو به
يعني اعتقاد المحكوم عليه على الحكم الذي هو متلبس به في الواقع او اعتقاد النسبة الحكمية على الحالة التي هي
متلبسة بها من الوقوع او اللاوقوع وتعبير الكتاب مشعر بالاول ولا يجوز ان يكون الشيء
عبارة عن النسبة التامة التي هي مفهوم القضية على ما توهم اضافة الاعتقاد اليه لانه لا يبقى ح
لقوله على ما هو به فائدة لانه لا يمكن اعتقاد قضية لا على ما هي به حتى يكون قيدا احترازيا فيكون الشيء
متصورا واضافة الاعتقاد اليه انما هي مع الصمام ما قيد به اعني قوله على ما هو به والمراد بقو له
ويرد عليهم خروج العلم بالمستحيل خروج اعتقاد المستحيل على ما هو عليه على احد المعنيين فيكون المستحيل
اما المحكوم عليه او النسبة الحكمية وعلى كل تقدير يجب ان يكون متصورا فالمجيب ان انكر تعلق العلم

التصديق

التصديقي بالمستحيل فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان النقض ليس مبنيا على جواز تعلق العلم به بل على تصوره فقط
وان انكر تعلق العلم التصوري به فهو مردود بما ذكرنا   فيخرج علم الله تع اراد الشارح قوله مع
كونه معرفا بان الله تع عالما اشارة الى ان علم الله تع وان كان خارجا عن التعريف الاول ايضا
لانه لا يطلق عليه الاعتقاد او بعد تصوره او دليل لكن لا يضر صاحبه لكونه غير معرف بان الله تعا
عالما   فلما لم يندفع بذلك تعريف الشيخ بعينه فيه بحث لان اشتهار الادراك انما هو في العلم بمعنى الاعم
الشامل للتقليد والظن على ما هو مصطلح الحكماء واما في المعنى المصطلح عندنا فلا فتعريف الشيخ بعينه مندفع
ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له قد صح بحسب اللغة والشرع والعرف اسناد الافعال الى
نظر بوح الحقيقة مع ان الاشياء موجدة لها فيصح اسناد افعالها اليها ايضا ولا يخفى ذلك لان الافعال
ما لا تعلم بها فيكون له مدخل في صحة الافعال   ويلزم ان يكون العالم مما يوجوده في
مثاله وموجب لقائل ان يقول لا نم استحالته اذا كان الاثبات بمعنى العلم ولا يلزم منه ايضا
تعريف الشيخ بعينه كما ادعاه اذ الاثبات بمعنى العلم بالمعنى الاعم لا الاخص   ولا اعتبار علمه عنه
انه يخرج عنه التصور فيه نظر لان علم الله تع خارج عنه لان الاعتقاد لا يطلق عليه وايضا
هو ليس بضرورة او دليل وليس له ان يقول نحن انما نبحث ههنا عن علم المخلوق الذي له مدخل في
الاكتساب فهو المقصود بالتعريف فلا باس بخروج علمه تع لانه اورد النقض على تعريف القاضي
بخروج علم الله تع عنه   واراد ان الاولى من المفهومات الاصطلاحية فان قيل مما سيأتي
في كونهما ذاتيهما من الماهيات الموجودة فان المثبت نوع من المقدار وهو عرض موجود في اطلاق
اللفظ عليهما بالاصطلاح قلنا المقدار ليس بثابت عند المتكلمين بناء على تركب الجسم من الجواهر
الفردة المتماسة الوجود وهذا بناء عليه   وبهذا القيد خرج الظن والشك هذا المقام على ما قرره
الشارح فيه اضطراب لانه جعل متعلق التمييز الحاصل من ادراك الشاك مما يحتمل النقيض ولا شبهة
في ان ادراك الشاك ليس تصديقا فيكون بالضرورة تصورا لانحصار ادراك المعاني في التصور والتصديق
بالاتفاق فيلزم ان يخرج النقيض في التصور ايضا وسوق كلامه دال بل كالصريح بان جميع التصورات

واخله في الحد لعدم تحقق التصديق فيها وصرح في انه لا يحتمل النقيض الا عند التصديق بوقوع النسبة
او لا وقوعها فيين كلامه تدافع ثم ان ما ذهب اليه من ان المراد من قولهم تميز الا يحتمل النقيض ان متعلق
التمييز لا يحتمل نقيض التمييز مع انه شي لا يفهم من هذه العبارة فيفسد به التعريف يرد عليه ان التمييز الذي
يوجبه الصفة ليس قضية حتى يكون له نقيض ونحن نقول معنى التعريف ان العلم صفة يوجب تميزا لا يحتمل
ذلك التمييز النقيض كما هو مقتضى العبارة ومعناه انه لا يحتمل ان يتعلق بنقيض متعلقه وانما حملنا التمييز على النوع من ظ
النوعية لئلا يرد الاشكال بان العالم بشي علما تصديقيا يحتمل ان يتعلق تمييزه بنقيض ذلك بان يتصوره
فلا يكون شي من التصديقات علما ووجه الاندفاع الورود ان التمييز الحاصل من العلم التصوري
غير الحاصل من العلم التصديقي بالنوع كما ان العلمين كذلك فيصح ان ذلك النوع من التمييز لا يحتمل النقيض
والتعريف شامل للتصديق اليقيني مطلقا ولاكثر التصورات لا لجميعها والسر في هذا ان النقيض
لا يكون الا للنسبة التامة التي هي مفهوم القضية وهذا كما يدرك بالتصديق يدرك بالتصور ايضا
فان كل من يطلب حصول التصديق بها بالنظر يتصورها اولا والتصور لا يخرج فيه يتعلق بكل شي حتى
نفسه وبعدمه وبالتصديق وبمتعلقه فالتصورات المتعلقة بغير تلك النسبة جميعها داخلة في التعريف
واما المتعلقة بها كما في الشك فلا لان التمييز الحاصل منها يحتمل النقيض متعلقه بل في الشك يتعلق بالفعل بالنقيض
وكذا في الوهم وكذا في قولنا زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم ومن ههنا علم ان اطلاق بعضه
النقيض على اطراف القضايا لا يلزم ان يكون مجازا على الثاني و اهل هذا استيح الكلام في
هذا المقام لكن بقي بحث وهو انه كان النزاع والخلاف في كنه ماهية العلم وانه ضروري
ام نظري وهل يعسر تحديده الحقيقي ام لا فكان ينبغي لاصحاب المذهب الثالث ان يوردوا
حده التام وشي من التعريفات المذكورة ههنا ليس كذلك لان النسبة الى الامور
الخارجة في جميعها ماخوذة والتعريف بالخارج لا يكون حدا العلوم المستندة الى العادة
يحتمل معنيين احدهما ان سببها جريان العادة بكون معلوماتها على عادة معهودة ككون
الجبل حجرا مثلا والثاني ان جريان العادة بخلقها انفسها وكان الشارح اختار المعنى الاول سببها صح

فاشكل

فاشكل عليه ان سبب العلم اذا كان تلك ولا شك لاحد ان خرقها ممكن فكيف لا يكون النقيض محتملا
عند العالم ونحن نختار المعنى الثاني ونقول العادة جارية بحصول العلم بتلك الامور من غير احتمال
النقيض ونعلم حصوله كذلك مع علمنا بامكان تغير المعلوم في نفس الامر عما علمناه وهذه
العادة ايضا يجوز خرقها فلا ضرر فيه لان اللازم منه عدم حصول العلم ونحن نعرف به
واعلم ان احسن ما قيل لا يخفى ان تصور الشي لا بكنهه ليس فيه انكشاف تام للمعلوم فهو وارد على
هذا التعريف ودفعه بان معنى الانكشاف التام ان لا يكون فيه اشتباه كما ذكره ولا اشتباه في
التصور بوجه ليس بشي والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق قد يطلق ان المتبادر منها هو
ان التصديق هو المجموع وما ذكره الشارح انسب بالوضع والاستعمال اذ معنى الحكم بحسب الوضع ايقاع
الطرف على الآخر فيه والاكثر في الاستعمال اذا لم يكن المعنى الاصلي مرادا ان يكون مدخول عن عارضا لما
قبله كما يقال هذا الكلام لا يخرج عن الاشكال وهذا الشخص لا يخرج عن الكمال وامثال ذلك فانك
اذا قلت فلان يخرج الى كذا سبيلا المفهوم من قولنا فلان يخرج الى كذا سبيلا انه غير حاصل لكن تحصيله
مقدور له ومن قولنا انه لا يخرج اليه سبيلا انه غير حاصل ولا مقدور التحصيل ايضا لا انه حاصل بغير
قدرته فان كان له من مال كثير بالارث مثلا لا يقول احد انه لا يخرج الى المال سبيلا وهذا ظاهر فاشعار
عبارة القاضي بالقدرة لا يخفى بعد دفع الاشكال اذ الانفكاك حاصل ههنا فلا يصح ان يقال لا يخرج
الى الانفكاك سبيلا واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا اعليه سؤال
ظ مشهور وهو منع الملازمة بناء على ان العلم الضروري لما كان حصوله موقوفا على مجموع امور بعضها
اختياري كالاحساس وبعضها لا لم يكن تحصيله مقدورا لنا لان حصول ذلك المجموع ليس باختيارنا
لكن الانفكاك عنه مقدور لنا لان عدم المجموع يحصل بمجرد تركنا الاحساس باختيارنا واذا
عدم المجموع باختيارنا حصل الانفكاك عن العلم باختيارنا فكان مقدورا لنا والجواب عنه
بان نسبة القدرة لا بد ان يكون الى طرفي الممكن على السواء فلا يعقل ان يكون احد طرفي شي
مقدورا والآخر غير مقدور فاذا كان تحصيل العلم الضروري غير مقدور كان الانفكاك عنه

ايضا كذلك بالضرورة وسؤال الشارح بل انما هو لعدم ملاحظة جهة القدح وفيه بحث لان ما ذكره
من لزوم استواء نسبة القدح الى الطرفين مسلم في المقدور بالذات والعلم ليس كذلك فانه
مع كون العلم مقدورا ان طرفيه مقدور كما يذكره الشارح عن قريب وح لا يلزم فيما نحن فيه
تعلق القدح باحد طرفي المقدور دون الاخر اصلا اما بالنظر الى العلم نفسه فلانه غير مقدور
لا حصوله ولا عدمه وكذا طريق حصوله الذي هو ذلك المجموع واما بالنظر الى طريق عدمه اعني
ذلك الاحساس مثلا فمقدور طرفاه وبالجملة يجوز ان يترتب عدم شيء على عدم ما هو مقدور
بطرفيه ولا يترتب وجوده على وجوده ولا محذور فيه للفرق بين المقدور بالذات وغيره فان قيل
سبب عدم الشيء يكون عدم سبب وجوده فاذا كان سبب وجود العلم الضروري ذلك المجموع لزم
ان يكون سبب عدمه عدم ذلك المجموع وح اذا كان وجود ذلك المجموع غير مقدور لزم ان يكون عدمه
الذي هو طريق عدم العلم ايضا غير مقدور فيبطل ما ذكرتم قلنا عدم ذلك المجموع ايضا كالعلم
غير مقدور بالذات لكنه يترتب على المقدور بالذات الذي هو عدم الاحساس ويترتب عليه
عدم العلم فصح ان طريق عدم العلم مقدور فان قيل عدم الجزء هو بعينه عدم الكل فيكون عدم الاحساس س
عدم المجموع لا انه يترتب عليه فلا يمكن ان يكون احدهما مقدورا والاخر غير مقدور قلنا عدم الشيء
عبارة عن ارتفاع وجوده ووجود الجزء بالذات مغاير لوجود الكل بالكسبية وارتفاع شيء عين ارتفاع
ما هو مغاير له بالذات بالضرورة فلا يكون عدم الجزء بعينه عدم الكل وايضا الجزء والكل متغايران
بالذات ولا يمكن ان يتصف الشيء بعين ما اتصف به غيره سواء كان الوصف وجوديا او عدميا فقول من
قال عدم الجزء هو عدم الكل مبني على المسامحة باشعار الظهور لزوم الاول للثاني او ما فطانة
فالظاهر ان قول المص ليس تلخيصا لتعريف القاضي بل عدول عنه الى تعريف لا يرد عليه الاشكال
الا عرف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلوم كان الاولى ان يقول الا عرف بان
القضايا التي يذكر في الدليل معلومة فيشمل ما يذكر بعد هذا في الجواب والا فمجرد الاعتراف بمعلومية
تلك القضايا التي يذكر اولا في الدليل لا يتم المقصود لان الخصم يتكلم عليها بما يحتاج الى جواب

قال الامام في المحصل ليس هيهنا نزاع معنوي لاتفاق الكل على ان بعض الادراكات بعينه وبعضها ليس
واما النزاع في ان اسم العلم في الاصطلاح لاي معنى فمعنى قوله العلوم كلها ضرورية ان العلم في الا صطلاح
لا يطلق الا على اليقيني والكسبي لا يدل على هذا مما يحمل هذه المقدمات العقلية غير موقوفة على انه لا يخ
عن المصادرة لان قوله ان في احتمال عدم اللزوم الا لاسم الا لغير العلم بان غير اليقيني لا يطلق عليه
المعلوم فقال الامام الظاهر ان مقصود الامام من القول بان الحصر المذكور في القسمين
تام وليس هيهنا قسم ثالث لان المطرح احد الوجهين اللذين احدهما مشعور به مطلقا والاخر ليس
مشعورا به اصلا لا لاعتراف بطلان الحصر فيهما وتحقق القسم الثالث والا لم يكن لقوله فلا يمكن طلب
شيء منهما لان المطلوب على ذلك التقدير شيء اخر غير الوجهين والجواب ايضا انما يدل على هذا وكذا
قول الفاضل المرائي ان موضع شبهة الامام قياس مقسم من متصلة ذات جزئين ومن حمليتين
حيث لم يجعل اجزاء المتصلة ثلثة فتدبر ليظهر لك ان قول الشارح والجواب بعد استيفاء الاقسام
الثلثة محل نظر فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها الا في صور الشبهة لا بتوقف بانعكاس الموجبة
الكلية كنفسها او بالموجبة الجزئية فكان الا بلغ ان يقول فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية الى الموجبة سواء
كانت كلية او جزئية ويتوجه اليه ايضا الجواب بترمته ان اخل بعض بحذافيره وترمته على اطلاقهما
يلزم من الاول ترديد فيح منكدا هذا الغير الذي هو معرف ذلك البعض اما نفسه او جزئه ا ولا شبهة
في صحة ومن التسليم عدم انقطاع الجواب بهذا لانه كلما ينتهي الى احساس التعريف ببعض الاجزاء توجه عليه حعل به
مثل هذا السؤال ويحتاج الى مثل هذا الجواب فكان الاولى ان يغير المص على جزء المعرف صورة
فلت من جوز ذلك فله ان يقول لا هذا انما يكون له وجه اذا قيل به يلزم من تصور المعرف
تصور المعرف مغاير بالذات لذلك التصور كما هو الاشبه الظاهر المفهوم من كلام الارموي واما ما
جعله المص فلا يظهر منه معرف سابق على المعرف مستلزم له لانه لا يتحقق ثمان متغاير الا بالذات
ولا بالاعتبار ليكون احدهما موصلا الى الاخر وما من علم الا والنفس جاهلة عنه في مبدا الفطرة
قال الشارح رحمه في موضع اخر خلوها في مبدا الفطرة عن العلوم كلها ظ وانا ادري من اين يظهر هذا

الخلو مع الاتفاق على ان الات للادراكات اعني الحواس حاصلة لها في مبدأ الفطرة وبعض المدركات
للجسم حاصرة عندنا كالحرارة والرطوبة مثلا فالعلم لعدم ادراكها لها اما ان يحصل بالبرهان ولا
يتصور تمام البرهان على مثل هذا او يدعى فيه الضرورة وهو غير مسموع ثم كلام الحكمة صريح
في ابهام ارادة اما الضروري والنظري غير ما هو المبحث فليس مبدأ الابداع الفطرة وجعلها اشارة
الى ان هذه المسئلة بعيد جدا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكليات او في الجزئيات ذكر من اقسامها م
القضية الكلية والشخصية ويعرف من بيان حالها حال الجزئية والمهملة واما للطبيعية فلا يتوهم للحس
حكم فيها لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار ترد على هذا الكليات الخارجية التي
افرادها ما ثبت لها محسوسة حال الحكم او قبلها ولا تعلق لها بالاستقبال مثل كل واحد من اهل اليوم
كذا وكل من رايته في عمري او في هذه السنة كذا وامثال ذلك كثيرة الا انه لو سلم ظهور الحكم
كما ذكره المص فالمذكور بتلك لا دليل والسبب فيه ان ما حولها من الهواء غير هذا الا يلايم
ما قصده زيادة ملايمة لان ضوء الهواء الذي حول النار لا شك انه اضعف من ضوء
النار فاذا لم ينفذ الشعاع المحاذي له في الظلمة نفوذا تاما ينبغي ان يدرك ضوؤه اضعف
مما في نفس الامر فيكون في غاية الضعف فيمتاز عن ضوء النار زيادة امتياز فكان الاولى
ان يقول الشعاع المحاذي للنار ولما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما حتى يصح التفاوت
الذي بين الضوئين عند الرائي فيحسبهما جملة واحدة ثم ان الخطوط الشعاعية التي على
سطح المخروط الشعاعي قال ناقد المحصل ان الشعاع يمتد من ذي الشعاع الى قابل الشعاع ع
على هيئة مخروط مستدير مصمت راسه عند ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع
الكثيف فاذا كان ذلك القابل شفافا ذا سطح صقيل ينفذ الشعاع فيه وينعكس عن سطحه
وينعطف في عمقه الى جانب ذي الشعاع كلها معا والانعكاس والانعطاف يكونان
بزاويتين متساويتين لزاوية الشعاع الحادثة بين الشعاع الممتد وسطح الصقيل كل
هذا قد تقرر في موضعه فالسبب في رؤية العنبة كالاجاصة سواء ان يرى العين في الماء بالشعاع

الممتد

١٦٥

الممتد النافذ في الماء وبالمنعطف معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء واما في الهواء فيراها
بالنافذ وحده فهذا اذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء اما اذا صارت بعيدة عنه وصار الشعاعان
متمايزين فيراها بالنافذ والمنعطف في موضعين متمايزين في حالة واحدة هذا حاصل ما يتعلق بهذا
المقام من كلامه وعلى هذا لا يستقيم ما ذكره الشارح سببا لرؤية العنبة كالاجاصة الا اذا كان الخط
الشعاعي الذي يكون سهم الشعاع عمودا على سطحها الموازي لسطح الماء فانه يتصور انعطاف الخطين
الشعاعيين الواصلين الى طرفيها المتقابلين بزاويتين متساويتين لزاويتي الشعاع مع كون
انعطافهما الى جانب ذي الشعاع اعني العين واما اذا زالت عن ذلك الموضع فالخطوط الشعاعية
التي كانت تقع وراء العنبة على تقدير نفوذها في الهواء بلا تخلل الماء يتصور وصولها الى العنبة
بالانعطاف الى زوايا مساوية لزاوية الشعاع واما التي تقع العنبة وراءها على ذلك التقدير
فلا يتصور فيها ذلك لانها ان انعطفت الى جانب العنبة ووصلت اليها ولا يكون زوايا
انعطافها مساوية لزوايا الشعاع لانها انما يكون مساوية لها لو فارقت تلك الخطوط سطح الماء
ومرت على الاستقامة كما برهن عليه في موضعه ومن البين ان يكون الزاوية مع انعطاف الضلع مثلها
مع استقامته وايضا لا يكون انعطافها الى جانب ذي الشعاع وان انعطفت الى الجانب الاخر لم تصل
الى العنبة اصلا فظهر ان الخطوط الشعاعية الواصلة اليها بالانعطاف هي التي كانت وراءها على
تقدير عدم الماء كما زعم الشارح ولا يلزم من انعطافها كبر زاوية الرؤية فيقدر رؤية العنبة
في الموضعين على تقدير بعدها عن سطح الماء ليشهد بصحة ما ذكره الحكيم المحقق فالعصبتان اذا كانتا
مستقيمتين لا يخفى على ذي فطنة ان وقوع الخطوط الشعاعية على جميع جوانب المرئي لا يمكن ان
يكون من محاذاة واحدة لان هذه الخطوط من الملتقى الى العينين مستقيمة متصلة ثم تتفرق الى جانب
المرئي ولا يتصور تضام الخطوط ثم تفرقها مع بقائها على الاستقامة بلا انعطاف فيختلف المحاذاة
مع موضع سهم المخروط الشعاعي الذي به الادراك التام وسوى ذلك ملتقى العصبتين فان قيل
اذا وقعتا الحدقتان عن وضعهما الطبيعي فلا بد ان ينحرف سهم المخروط ايضا الى ذلك الجانب وينعطف

الخطوط الشعاعية الخارجة من كل عين محاذاة الملتقى وبحلف المحاذاة فيتعين ان يرى الواحد اثنين
وليس كذلك فلما نحرف العينان الى الملتقى بسبب انحراف الحدقتين فلا يزول المحاذات
انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب الى الراى اى من موضع الراى الذى هو الشخص
وليس المراد بالراى هو العين ليرد عليه انه يلزم من قوله واذا كان الشجر على طرف الراى كان الامر
في الانعكاس على عكس ما ذكران الشعاع ينعكس ح الى راس الشجر منهما ايضا من موضع اقرب
الى الراى كما في الصورة الاولى لا على عكسه وذلك لان الاشعة المنعكسة ح الى طول الوجه
لم يذكر قيد مساواة الخط لطول الوجه او عرضه في ما حد هذا الكلام اعنى بعد المحصل وفي ذكره
اشكال لان الشعاع الممتد والمنعكس عنه لابد اما ان يكونا على نسبة سابق مساواة
الزاويتين الحادثتين منهما ومن المنعكس منه فاذا كان الخط المنعكس منه الشعاع
مساويا وموازيا لطول الوجه فالشعاعان المنعكسان من طرفيه وما هو قريب منهما لا يصل الى
الوجه بل المنعكس الى طول الوجه من خط اقصر من طول الوجه وكذا في العرض وغاية ما يمكن ان
يتكلف في دفع هذا عنه ان يقال لم يرد من المساواة في الموضعين المساواة في المقدار
بل في كونهما موقعي خطوط الشعاع المنعكس فان اى عدد من الاشعة المنعكسة يقع احد
طرفيها على طول الوجه فمنتهاها يقع طرفها الاخر على ذلك الخط فهو مساو لطول الوجه في تلك
الحالة والصفة والمساواة تستعمل في كل الاحوال والصفات وان كان استعماله في
الكميات اشهر واظهر فظهر لكلامه وجه صحة وان لم يظهر لذكر هذا القيد زيادة فائدة
وان يظهر اليها بحسب يكون طولها موازيا في محاذاة الوجه اعلم انه يمكن ان
نفرض في صفحة الوجه خطوط غير متناهية على اوضاع متخالفة بعضها مستقيمة وبعضها منحنية
متفاوتة في الانحناء وبعضها مركبة من المستقيم والمنحني وكذلك في سطح تلك المراة وعلى
تقدير توازيهما لا ينعكس الاشعة الى شيء من الخطوط المستقيمة الطولية المتوازية الا
من خط منحني كله وكذا في الخطوط العرضية للوجه واما غير الخطوط المذكورة فينعكس الى

بعضها

بعضها من خطوط مستقيمة والى بعضها من خطوط منحنية والى بعضها من خطوط مركبة لكن ليس لشيء منها
اختصاص بطرف من الوجه دون اخر بل طرفاه من اى جهة اعتبرت متشابهان في الانعكاس
اليهما يظهر بالتخيل الصادق فيمتنع بسببها خلاف الانعكاس في سبب الوجه بحسب الرؤية يتغير لكن لا على
الوجه الذى ذكره من رؤية احد طرفيه اطول من الاخر فان هذا لا يكون الا بتغير سكل المراة
تقدير لان الانعكاس ح من خط بعضه مستقيم وبعضه ليس بمستقيم بل كل هذا الخط منحني غايته
ان انحناؤه ليس بطريق الاستدارة بل اما قريب منها او بعيد عنها بحسب قلة التقريب
وكثرته وان شئت فتخيل الخط الذى يكون مبداؤه الزاوية السفلى من الجانب الايمن من
تلك المراة ومنتهاه الزاوية العليا من الجانب الايسر منها كيف تجده في الانحناء متفاوت الاجزاء
بلا استقامة في شيء منها فان الانعكاس عند التقريب يكون اكثر منه ومن امثاله والحق ان رؤية
احد طرفي الوجه اطول من الاخر لا يكون الا اذا كانت المراة على سكل اخر فاذا استعمل الحواس
في الجزئيات تنبه لمشاركات لم يظهر من هذا التقرير كيفية نزع العلوم التى لا تعلق لها بالحس اصلا
مثل العلم بان المعدوم منه ممكن ومنه ممتنع عن الاحساس حتى ثم قوله فلولا احساسه للمحسوسات
لم يكن شيء من التصورات والتصديقات وكانهم يدعون انه يحصل بسبب العلوم المتعلقة بالمحسو
استعداد وتفنن امثال تلك العلوم عليه اجلى البديهيات واقواها في الجزم اى باعتبار الحكم
والا فتى زعم قائل هذا القول على متفق اكثر استدلالاتهم ان التصديق بهذه القضية ممتنع فاين
الجزم حتى يكون له قوة فضلا عن زيادة القوة اذ المعروف ان الكل ليس ازيد من الجزء
حمل قولهم اعظم من الجزء على ان المراد ازيد منه ليكون اجلى واشمل اذ العظم انما يكون في
المقادير ومعروضاتها فقط لا في الكم المنفصل وغيره مما يتحقق فيه الكل والجزء مع ان الملازمة في
الخطا ايضا ليس بظاهر ولو حمل على ظاهره لكان ثبوت هذه القضية موقوفا على ثبوت امتناع
التداخل فلا يكون في غاية الجلاء بخلاف كون الكل ازيد من الجزء فانه في غاية الجلاء مع كونه
شاملا للكل قبل الاول انه يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين وجب الا ولو به

تقريره هذا الحل

بيات

ان ما ذكر من انه ح لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسم كذلك فساده ظاهر لانه ان اراد انه لم يتميز عندنا
فنعلم بعدم تسليمه لا استحالة فيه وان اراد انه لم يتميز عنها في نفس الامر فنقول اذ كل جسم متميز عن اغياره
في نفس الامر بتشخصه فلا دخل للمكان فيه وكذا قول الشارح اذ لم يتميز وجوده عن عدمه اذ وجود
كل شيء متميز عن عدمه فلا دخل للمكان فيه وانما قال فتامل لان الاعتراض على هذا ايضا باطل اذ الملازمة
المذكورة بقوله ولو كان كذلك لكان الواحد اثنين مم بقي ههنا بحث وهو ان هذه الاستدلالات
الاولى ان يقال ان كانت المقدمات المذكورة في هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا فلا يصلح حجة
لها وان لم يكن اخفى منها لم يتم مطلوبكم اعني ذلك الترديد راجع من البديهيات كلها وايضا ان كان
المعدوم متصورا فذلك الموافق لظاهر كلام المتن ان لا يورد بهذا الترديد ويحمل قوله فالحكم عليه
بانه غير متصور يستدعي تصوره على انه ابطال لمقدمتهم القائلة بان المعدوم غير متصور بانها مستلزمة
لاجتماع النقيضين لكن على هذا يكون الاعتراض مناقضة فلا يحتاج لا معارضة لها وقد ذكر المص
انه معارضة فلهذا زاد الترديد لكونه حجة مستقلة صالحة لكونها للمعارضة ولكن للمعترض ان يقول
مرادي المناقضة كما هو الظاهر فيبطل دليلكم على اصله بطلان مقدمة الوجه الثامن من تلك الوجوه
الاربعة في تقرير هذا الوجه على ما ذكر بحثا اما اولا فلان قوله اراد بالسلب ما هو المعتبر في القضية
السالبة اعني رفع صدق المحمول على الموضوع وحمله عليه فهو مسلم لكن لا نم انه عدم خاص بالمعنى الذي
كلا منافيه وهو رفع الوجود والكون فان هذا لا يمكن في كثير من السوالب كما في هذه القضية
فان الامكان ليس له وجود خارجي يمكن رفعه وان اراد به هذا المعنى فلا نم ان كل ما ثبت بسبب العقل الى
ولا يمكن رفعها بهذا المعنى بل بالمعنى الاول وكذا الرفع وامثاله ولا يلزم منه ان لا يكون لها مقابل
فان الوجود مقابل الاول وايضا مقابل الكامع انه لا يصدق على شيء منهما انه عدم اصلا لا خاص ولا
عام وكيف ولو صح ما ذكره لكان العدم مغنيا عاما شاملا لكل ما يتصور كالمفهوم والمعلوم والشيء
ونحوها ولا يقول به احد فلا يلزم من الترديد المذكور كون كل قسم من العدم فتامله فتدبر واما ثانيا
فلانه اما ان يكون كون الوجود سلبا للعدم وعدمه له مسلما اولا وعلى الكل لا يتم قوله والا لغى

الوجود

الوجود بلا دليل وعلى الاول تكون المقدمات المذكورة لالزام كون قسم الشيء قسيما له من ابيات تميز
المعدوم واستلزام تميزه حقيقة له واثبات صحة سلبها مستدركة اذ يكفيه ح ان يقول ان الترديد
المذكور يقتضي ان يكون للوجود معنى صحيح وليس كذلك لاستلزامه ان يكون قسم الشيء قسيما له وا ما
ثانيا فلان قوله فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم الخ لا تعرض له لان الكلام كان في حقيقة المعدوم
ورفعها لا العدم ويمكن ان يجاب عن هذا بانه لا يعقل من رفع المعدوم نفسه الا رفع نسبة الى
شيء لا رفع عدمه فظهر التعرض فلا بعد حمله عليه كقولك السواد سواد الاولى ان يقال
فلا يصح حمله عليه اي بالاشتقاق كقولك السواد اسود وقد يقال نحن نلزم عدم التعاون
مثل هذا السؤال وارد على كثير من مقدماتهم الخاصة والعامة ولا اختصاص له بهذا الموضع
بل الاولى ايراده على قولهم سابقا ان الوجود قابل للعدم فانه على تقدير ادعائهم فيه الحكم
بالبديهة فهو قريب من اعترافهم بالترديد المذكور بالبديهة ويكون اوضح في مناقضتهم لمطلوبهم
والجواب انهم انما ذكروا هذه المقدمات لالزامكم لانكم معترفون بها والا يدعى القطع بها
بل الظن ولا اقل من الاحتمال وهذا كاف لنا في القدح في قطعية الترديد المذكور وليس فيه
مناقضة لمطلوبنا الوجود موجود الخ بعد اثبات كون الشيء في نفسه معدوما كان يكفيه
في ثبوت مطلوبه ان يقول فاذا كان موجودا اجتمع النقيضان لكن قصد اثبات المط بوجه آخر
فاحتاج الى التطويل ويحصل المط وهو بطلان حكم البديهة كان المراد والا فمن ثبوت
هذه المقدمات بطلان ان يعقل من قولنا الشيء موجود على تقدير ان يكون المراد منه ان الشيء
موجود في نفسه ويكون الوجود غيره لا يلزم منه ومن مقدمات اخر بطلان الترديد المذكور فيلزم
منه ومن مقدمات اخر بطلان حكم البديهة على الاطلاق ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب
رفع الموصوفية عن البين الحق انه ليس المراد بقولنا السواد موجود ثبوته عين الوجود بل
انه الموصوف بالموجود فكيف ان يقال وجب رفع الموصوفية عن البين ولا يقدح لانه غرضه
ابطال دليل المستدل على الوجه الذي قرر وهذا حاصل ما ذكره انما المستحيل ان يكون ما صدق

عليه مفهوم المعدوم المطلق بانا نوجه ثبوته عليه ان هذا الكلام مناقض لان الحكم باستحالة ثبوت
ما صدق عليه هذا المفهوم موقوف على تصوره وثبوته في الجملة فلا يكون ثبوته مستحيلا الا
ان الجواب ثم تبدو نافيه المقدمه فليس في الاعتراض عليها كبير فايده ودفعه يعلم من حل شبهة
المجهول المطلق والاستحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق اذ هو ثبوته عامه
على ما في هذا الكلام فلا يحتاج الى الاعاده وهذا جواب عن الدليل الثاني والشق الاول
الاولى ان يقال هذا الجواب دليل على عدم معنى صحيح لقولنا السواد موجود على تقدير
ان يكون الوجود نفس السواد لعدم الافاده الحمل وبين ما ذكره ولا يبعد ان يكون مراده
ما ذكرنا لو تبعه قوله فلا يلزم منها عدم الافادة وذكره ههنا لبيان انه ليس جوابا عن الدليل
الاول لكن في عبارته قصور وبيانه انه يستفسر عن مرادهم بقولهم وجود الشي اما نفسه او غيره
ان ارادوا انه نفسه او غيره بحسب الهوية اخترنا انه نفسه ولا يلزم منه عدم افادة الحمل
وانما يلزم ان لو كان نفسه بحسب المفهوم ايضا كما في قولنا السواد سواد وان ارادوا انه
نفسه او غيره بحسب المفهوم اخترنا انه غيره بحسب المفهوم ولا يلزم الحكم بوجود الاشياء
على وجه ممتنع وانما يلزم لو كان غيره بحسب الهوية ايضا وما هو الا الجزم بمقدمات هم
اذ كبراها يعجز عن القدح في شي مع عدم الجزم به بل وقع الجزم بنقيضه ولا شبهة في ان احدا
من العقلاء لا يجزم بعدم المعارض ما لم يظهر له خطاء الاخر سواء كان قادرا على
بيان خطائه والقدح فيه او عاجزا عنه واما جواب الكتاب فعنه ان الوثوق بالبديهة
لا يتوقف على العلم بحد طرفيه كما هو حقها وهو اما بديهيا او منتهية اليه فبقي النزاع وقولهم
مع ان احدهما خطاء قطعا كان الانسب بمدعاهم ان لا يذكروا قطعا لانهم لا يقولون بقطعية
اشياء له اجتماع النقيضين فكيف بقطعية ما يبتني عليها وحين ذكروه تعين ان الكلام الزامي
ولذلك بعض المذاهب هذه العبارة ووقعت في موضعين من هذا الكتاب وحملها
الشارح فيهما على خلاف المتعارف مع هو ترك مذهب وقبول الاخر مع شك ملابسه

لما فرعنا عليه وهو ههنا ظهور خطاء دليل بعد الجزم بصحته آونه هو فيما سياتي بطلان امتناع ظهور خطاء
الاعتقاد الحاصل بعد النظر اذ لا يخفى ان الترك والقبول انما يكونان لاعتقاد صحة الدليل اولا و
ظهور خطائه وصحة الكلام ثانيا وقد يكون ذلك الاعتقاد جازما غايته ان لفظ النقل باعتبار الاول [illegible]
اصله ليس تام الظهور في هذا المعنى والامر في ذلك هين سيما في الشروع ومخالفوه
ينكرونها اي البداهة في تلك القضايا الانسب بسياق كلام المص وبالمقام ان يرجع الضمير
الى القضايا لا الى بداهتها لان النزاع انما هو في نفس الاحكام البديهية لا في بداهتها ولا يلزم
من عدم القطع الوقوف بداهتها عدمها بالنسبة اليها في انفسها ولعل الباعث للشارح
على جعل الضمير راجعا الى البديهة انه زعم ان قول المعتزلة الصدق النافع حسن والكذب
الضار قبيح ليس منكرا عند الاشاعرة والحكماء وانما المنكر عندهم بداهته وليس كذلك
بل المنكر عندهم حكم القضية لان مراد المعتزلة بالحسن والقبح المذكورين هما العقليان بالمعنى
المتنازع فيه اعني الحسن والقبح عند الله سبحانه بمعنى استحقاق الفاعل في حكم الله المدح والذم
عاجلا والثواب والعقاب اجلا المدركين بالعقل والقضيتان بهذا المعنى منكرتان عند
هولاء ويعارضونهم بعدم تعقل اجزاء على بعضها اي يقابلونهم به فان الحكماء لم يستدلوا
على هذا الحكم حتى ينافي المعارضة المصطلحة بل ادعوا فيه البديهة والاولى بالمقام الا
ان لهم ان يقولوا يمتنع بالبديهة تقدم غير الزمان على شي او تاخره عنه تقدما وتاخرا
لا يجتمع المتقدم والمتاخر الا بالزمان والمنبه عليه ان هذا التقدم والتاخر خاصة للزمان
تعرض لاجزائه بالذات ولغيرها بواسطة الزمان ولا شك ان عدم الزمان غير الزمان
فلا يعقل تقدمه عليه الا بزمان وح لا يتم هذه المقابلة الانسان محل للذة والالم اي يدركهما
بذاته ا قيل هذا التفسير مخالف للمشهور من مذهب الحكماء ان المدرك هو النفس الناطقة والبدن
وقواها آلات لها في ذلك وهو غير وارد لان هذا في الادراك العقلي والمراد بالالم واللذة
ههنا الحسيان وللحواس ادراك للامور الحسية وهذا محل الخلاف فعند الاشعري هو من قبيل

العلم وعند غيره ليس منه وانما هو مجرد تاثر للحاسة من المدرك لا صفة للنفس نعم فيه حمل الكلام على
خلاف ظاهره من غير داع يدعو اليه الا ارادة مطابقته لكلام النهاية ولذا نقله
وقد يقال ان اراد ان بديهة الوهم انما احتاج التوجيه مع ان الكلام ظاهر من جهة اللفظ اذ يعلم
الاول ليس للضمير مرجع مذكور لان حكم الوهم انما ينتج تناقض تلك القضايا بكلها غير معلوم ولهذا
اورد المثال في قضية الموت لا في شيء من القضايا المذكورة فيتوقف الجزم بها على هذا الدليل
هذا الدليل هو ان بديهة الوهم اي حكمه البديهي بما حكم حاكم بما ينتج نقيضها وكل حكم كذلك فهو كاذب
اي يجوز كذبه ولا اعتماد عليه ولا يخفى ان نحو هذا الدليل لا يمتاز بديهة العقل عن بديهة
الوهم حتى يجزم بها ويصححها فالمراد به انه يعلم من هذا الدليل ان بديهة العقل لا الحكم صاحبها بما ينتج
نقيضها والجزم بصحتها يتوقف على ملاحظة هذا فلا يكون بديهة تدل على ما ذكرنا قوله وايضا اذا
توقف الوثوق بجزم البديهة وانت تعلم انه بملاحظة هذا ايضا على ذلك التقدير لا يحصل الوثوق
بجزم البديهة الا اذا كان الحكم بما ينتج النقيض خاصة شاملة لاحكام بديهة الوهم وهذا غير معلوم
كما ذكرنا في الحاشية المتقدمة والجيب بان المقدمات المذكورة ليست قضايا حسية اي
منسوبة الى الحس اما ابتداء او بواسطة فلا يرد شيء قوله اما بديهيات او نظريات مستندة
اليها منع الحصر لجواز ان ينتهي الى الحسيات كما توهم او يستقل بالجواب لا لاظهار فساد الشبهة
اراد اظهار فسادها بالتفصيل والا فان لم يكن فسادها بوجه ولو بالاجمال بمعارضتها البديل
ظاهرا ودون الجواب لم يبق الوثوق بالبديهي وهو ظاهر قالوا كلامنا لا العنيد قطعا فيناقض
ولهم ايضا ان يقولوا بطلان التناقض عندنا غير ثابت وذلك مما لا يخفى فسائله تعريض
يشعر بان كلام العندية ليس فيه تناقض كالعنادية مع ان فيهم تناقضا ايضا اذ هم يعترفون
بحقيقة ان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات وينفى كون شيء في نفس الامر حقا مع انكارهم
العلم بالامر قيل ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب قال نافذ المحصل ان قوما من
الناس يظنون ان السوفسطائية لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى تلك الطوائف الثلث

ثم ذكر ما يتعلق بقوله وقيل لا يمكن اثره مع اطلاعه على ان معاد سوالي ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب
ويتشعبون الى تلك الطوائف الثلث ثم يظهر له خبثهم وسوء فهمهم في الواقع وان ربح لم يرد على كونهم
ويور مذاهبهم كما فعل هولاء القوم من الناس فلا يدرى من اين ظهر ما قال ويمكن ان يقال
قد يكتفي بظن المطابقة لا نسلم ان هذا معنى محصل لان الظن بان زيدا قائم مثلا اعتقاد ان نسبة
النسبة الحاصلة في الذهن مطابقة للواقع لا على طريق الجزم فما معنى الظن بان هذا الاعتقاد مطابق لو
وقيل يحصل شيء او لم يكن في اصل الظن ليندفع به السوال وقالوا العدول الى هذه
العبارة لا يخفى على منصف ان اشعار هذه العبارة بكون العلة خارجة عن مفهوم الظن قوي
من اشعارها بكونها ماخوذة فيه بل لا اشعار لها به اصلا فكيف يكون العدول اليها منبها على ما ذكر
وفائدة طرح ما يطلب به الظن مطلقا اذا كان وجه الفائدة ما ذكره يكون الفرق
بين الوجهين ان في الاول بيان ان ما ذكره الامدي يستلزم جواز كون التعريف غير جامع وفي الثاني
بيان انه يستلزم جمعه وما مغايرتان ويمكن ان يقال المراد من الاول ان ما ذكره يوجب جواز العلة لرغ
بقوله يطلب به علم وجوازها يوجب ان يكون قوله او غلبة ظن مستدركا لان هذا التعريف
ليس حدا حتى يكون المقصود منه الاطلاع على الذاتيات فهو لتميز المعرف عن غيره ما خرج العرعنه
وقد حصل بقوله الفكر الذي يطلب به علم هذا تعريف رسمي والاقسام انما لا يجوز ان هذا
تخالف المعارف اعني وجوب صدق التعريف على افراد المعرف لانه على هذا الوجه لا يصدق
على شيء منها الا ان يتكلف ويقال التعريف بالحقيقة ليس هو المذكور صريحا بل ما يوجد من هذا انه
لما علم جنس النظر من حيث هو يعلم بسهولة ان النظر ما يكون ما منه بعد الاطلاق معنيه البها
كما انهم يذكرون في مقام التعريف لفظ كل المنافية للتحديد ويقولون التعريف هو الماخوذ من المذكور
وفيه ما فيه وحاصله ان المراد ما وهم لم يحمل كلام المص على ما ذكره اولا مع صلوحه له لان
هذا وجه صحيح مقبول عند الكل مع صلوح عبارته له ايضا الا انه لو كان مراد المص هذا لكان عن التوجيه
الاول به ولم يتركب ما ادركه ثمة متناول لجميع اقسامه فلا اشكال انه اراد فلا اشكال عن الا شكال

المذكورين فمسلم وان اراد مطلقا فمنع الاشكال اما اولا فلان النظر عند مثبتي الحركتين عبارة عن
الحركتين والملاحظة غير صادقة على الحركة واما ثانيا فلان هذا صادق على ما في الحركة الاولى وحدها
وقد يقال لما كان الادراك امرا لم يرد هذا القائل الاعتراض على من جعل التوجه عبارة عن تجريد
الذهن او عن تحديق العقل لا على المص بالنقض بل لا بد هناك من ترتيب معين
لروم ترتيب معين تحصل لنا بخصوصه في الكسوا فحاصل مع ان فيه نظرا ومنها ما
اي ما يحصل من تلك المبادي لجواز ان يتحرك الذهن بعد حصول المبادي في المطلوب فالاحتمال
وجدان ما هو الانسب بالمط واولى بالمبادية حاصل فاذا لم يجده عاد الى ما حصل فلا يكون
اي ما يحصل من المبادي منتهى الحركة الاولى الا انه لما لم يكن للحركة بعد حصوله مدخل في استحصال
المط لم يعتد بها ولم يعتبرها فمعنى النظر التوسط بين المعلوم والمجهول الظ من هذه العبارة
ان المبدا والمنتهى خارجان عنه لكنه لو كان كذلك فربما لا يبقى في الحركة الثانية مسافة يقع فيها
الحركة ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم كانه اعتراض على المص حيث جعل اصحاب التعريف
بهذه العبارات غير ارباب التعاليم وليس كذلك لان كل ما عرفوا النظر به لوازم بخصه النظر على
رايهم فيكون تعريفا لهم باللوازم غاية انه يكون تعريفا باللوازم الغير المحمولة لكنهم ارتكبوه حتى
عرفوا اياه بالترتيب وهذا بعيد ليس في وصف الشيء بما هو من صفات سببه بطريق التجوز
وان لم يجامعه كالنظر والثاني بعد على انه لا يبعد ان يدعى ان وصف النظر بالجلي والخفي صار حقيقة
عرفية فالحكم على هذا بالبعد على الاطلاق بعيد وان ادعى ان التجوز في الكلام على الاطلاق
بعيد يلزمه القول ببعد كثير من الكلام البليغ البالغ في الحسن والقبول الدرجة القصوى من القران
وغيره لان النظر امر يطلب به البيان ظ انه اراد بالبيان معناه الظ وهو ظهور المط
واطمئنان لانه المط الحقيقي بالنظر وح يظهر قوله فلا يجامعه لان هذا بعد تمام النظر لكن لا يلائم كلام
المص لانه جعل الجلاء والخفاء صفتي الدليل وان حمل البيان على المعنى الذي هو الدليل فوجه عدم
مجامعة النظر له مع ظهور ان النظر في الدليل مشكل فان الاشكال مساواة في الجلاء والخفاء

والسلام

اشارة

في استلزام المط الشائع الى ان الجلاء والخفاء اذا اعتبر بحسب صورة الدليل فالمراد به الدليل من حيث
كونه دليلا اي دلالته واستلزامه للمط جلية او خفية واذا اعتبر بحسب مادته فالمراد به ذاته اي الاحكام
الواقعة فيه انفسها جلية او خفية لا من حيث دلالتها على المط او للتفاوت في تجريد الطرفين
جعل هذا سندا للمنع غير ظ لان مع التفاوت المذكور ان طرفي قولنا الواحد نصف الاثنين
تجردان بسرعة كما سوحهما دون طرفي قولنا النظر يفيد العلم ولا يخفى انهما ما لم يجردا كذلك لا يقطع
بالحكم بل يحتمل النقيض والتفاوت المذكور يستلزم لاحتمال النقيض فلا وجه لنفي الكل واما الاولى
فالاولى ان يقال في الجواب احتمال النقيض لعدم تجريد الطرفين لا ينافي البداهة ويلخصه
انه من حيث هو فقط يحتمل ان لا يكون حاصلا وجوابه انه ان اريد بالحاصل في موضع النفي والاثبات
الحاصل في الذهن بمعنى المعلوم كما يدل عليه قول المص وذلك يستلزم ان لا نعلم حين ما هو
لا نعلم فوجوب التنافي اذ الالة لو كانت له لا لحق ان يكون معلومة بل ان يكون متحققة في نفس الامر
وان اريد به في موضع الاثبات الحاصل في نفس الامر فهو مسلم ولا يلزم التناقض وايضا الالة
نفس النظر وذو الالة حكمه اي افادته العلم ولا يلزم من وجوب كون الاول معلوما والثاني
غير معلوم تناقض ويلخصه اما يثبت القضية الكلية او المهملة المتحصلة المشهورة في تقرير هذا الجواب
انا نختار انه قولنا النظر قد يفيد العلم نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء بان
نقال مثلا الترتيب في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث نظر وهو يفيد العلم بان العالم حادث
ينتج ان نظرا ما يفيد العلم وان شئنا اثبات الكلية قلنا قد علم ان هذا النظر يفيد العلم ومعلوم
بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوص المادة بل لكون النظر على شرائط الصحة فكل نظر كذلك
يفيد العلم وهو المط وهذا ما قال امام الحرمين في الارشاد انه لا بعد في اثبات جميع انواع النظر
بنوع منه يثبت نفسه وغيره والظ ان كلام المص اشارة الى هذا التقرير ومراده بالقضية المتحصلة
التي يثبت بها الكلية او المهملة هو قولنا هذا الترتيب يفيد العلم كما وقع في دليل اثبات المهملة وقولنا
هذا النظر يفيد العلم كما وقع في دليل اثبات الكلية واما اسناد الاثبات الى هذه المقدمة مع انه لا يحصل

الا بتمام الدليل لانها منشأ توهم اثبات الشيء بنفسه والمحتاجة الى البيان ليدفع به هذا التوهم
والشارح حمل كلامه على ما نرى فرد ان اثبات المدعى بنظر مستحضر ولا حاجة للقول ح بان
اثباته بقضية مستحضرة ولا حاجة في اثباته الى القضية المستحضرة التي ذكر نا بقولهم ان كلما بان
هذا النظر الخاص الا لان المدعى والمنازع فيه ليس الا ان كل نظر صحيح يفيد العلم وهو قد ثبت
وعلم قبل العلم بهذه القضية فالقول بان اثباته بها محال لا صحة له ثم ثم في قوله اذ لا معنى للعلم بصحة
المادة والصورة الا القطع بطلان القطع باستلزام المادة والصورة للنتيجة والعلم بافادة
النظر العلم ليس بينهما فرق بحث يمكن ان يكون احدهما معلوما بالتحصيل ضروريا والاخر مجهولا لتحصيل
نتيجة وفي قوله اولا النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة وباي ام القضايا مساق لان الاستقراء
والتمثيل ايضا ان يحصل فيهما معلومية صحة المادة والصورة فلا حاجة لتقييد النظر بالقياسي والا
لم يحتج الى هذا التقييد وأما اثبات المهملة بالنظر فلا ارى الا هو الشيء فيه حا الجواز ان تعال
بعض الانظار المثبتة للمهملة هو الذي حكم عليه في المهملة فيكون دورا وان قيل معنى بعضه الا زم
بالنظر ان لزوم الشيء فيها اظهر من لزوم فبعد تسليم هذا لا يوجب ان يكون ذكر المهملة
في الجواب استطرادا وكرا ما يكفي في مقامات لزوم الدور والشيء بذكر الشيء كما سيأتي
في الشبهة الاولى للمنكرين وياولونه بوجه فيحتمل ان يكون كلام المحصل من هذا القبيل
والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير مقصود اذا كان الغرض من الشبهة المتقدمة
ابطال الموجبة الكلية التي ادعيناها وكان ذكر المهملة في الجواب استطرادا كما ذكره فهي مشتركة
بينهم نعم ما ذكره صحيح في الشبهة الواردة لاثبات المذهب فالوجه ان يحمل الكلام على ما تسوية
بل بعضه سياقه من ان ما تعدم شبهة للمنكرين بأسرهم لرد مذهب اهل الحق والشبهة الاتية
لاثبات مذهب مذهب فيكون الشبهة التي تذكر بعد هنا وغير الاولى بقرينة على وفق هذا المطلب
واما في تقريرها ان يقال لو لم يصح قولنا لا شيء من النظر المعلوم الافادة يعلم في نظرها ان
الاعتقاد الحاصل بعده علم وهو بطل لان ذلك العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما بط

لكون اصلا

لما ذكر

لما ذكر في الكتاب غايته ان يكون منع لطلان الثاني الشق الاول ومنع لزوم الشيء في الشق الثاني
ظاهر الورود ولا ضرر في ذلك لان الشبهة باسرها وراسها فاسدة وعلى ما قررنا يحتاج المص
في المعارضة بقولكم لا شيء من النظر المفيد الى ان يأول بان المراد بقولهم هذا اما مطلقا ومقيدا
بالايجاب او بعدم الامام ليكون معارضة مع جميع طوائف المنكرين ولا يخفى ان الذهاب الى هذا
التأويل اولى من حمل كلامه على سوء ترتيب بل على كونه لغوا محضا ولهم شبهة بعض هذه الشبه
لبيان امتناع حصول العلم بان النظر مفيد للعلم وهي الاولى والخامسة والعاشرة وبعضها لبيان
امتناع افادة النظر للعلم نفسها وهي البواقي بخلاف الشبهة الاولى والسابعة فان الظن
الضروري او فيه بحث لان الاتفاق في الظن انما هو على العلم يكون النظر مفيد للظن لا على الظن
بذلك وح ينقض الشبهة السابعة بان يقال لو كان ذلك العلم ضروريا لزم عدم التفاوت فيه
وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التفاوت موجود نعم لا ينافي الاستدلال بلزوم عدم
الاختلاف العقلاء لا لما ذكره بل لعدم الاختلاف فيه وكذا لا ينقض الشبهة الاولى به لا لما ذكره بل
لان ظهور الخطاء فيه منع فلا يلزم من انتفاء الظن بالنتيجة انتفاء العلم بان النظر كان مفيدا له فتامل
واختصاص الشبهة الرابعة والثامنة والتاسعة ايضا بافادة النظر للظن ظ الثانية تقرير المتن
يدل على ان ايراد هذه الشبهة كنفيها ولاحتها لاثبات عدم كون النظر مفيد العلم لا لاثبات عدم
حصول العلم بتلك الافادة وان لزم من ذلك ولهذا اقتصر المص في تقدم الشرطية على قوله النظر
لو افاد العلم وتحريرها ان النظر لو افاد العلم كانت تلك الافادة مع العلم بعدم المعارض ولو انتفى هذا
العلم يحقق احتمال المعارض ومع هذا الاحتمال يحصل التوقف عن العلم بالمطلوب فيه اي عدم الوصول
اليه لان احتمال المعارض يورث شبهة عدم ثبوت المطلوب فيه والشبهة في الشيء لا تجتمع مع العلم به
والعلم بعدم المعارض يستلزم الشيء فيكون محالا فافادة النظر للعلم مح فالمراد بقوله اذ معه مع احتمال
المعارض بقرينة السوق وبقرينة قوله وهو ايضا محتمل لقيام المعارض وبالتوقف ما ذكرنا والشارح
حمل التوقف على الشك وضمير معه على العلم بوجود المعارض فصار كلام المص قاصرا عن افادة مرامه

اذا استلزام علم الناظر بالمعارض الشك لا يوجب بظاهره كون افادة النظر للعلم مشروطة بالعلم
بعدم المعارض فضم اليه قوله فاذا لم يعلم المفاد وزعم ان لازم هذا عدم العلم بالمفاد علم ولهذا
زاد سابقا قوله وعلم ان ذلك المفاد علم مع ان اللازم من تجويز وجود المعارض عدم
حصول العلم وكون النظر مفيدا له لا جواز افادة النظر اياه مع عدم العلم بانه علم وقوله
موقوف حصول العلم من النظر على انتظار غير متناهية اعتراف منه ان النكتة السابقة امتناع
افادة النظر للعلم كما ذكرنا فعلم انه لا حاجة الى ان يأول قول المص كما بعد العلم بحقيقة النتيجة
بما ذكره من ان المراد العلم بانه الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم بل هو محمول على ظاهره اى العلم بان
النتيجة حق اى ثابتة والنسبة المذكورة لا تقتضى الا مشاركة العلمين فى وجوب الحصول بعد
النظر واما كونهما متطابقين فى الصورة فلا فتامل فاذا حصل لم نعلم انه المط فيشعر بتجويز ان بوفاصل
يكون الشئ مطلوبا مع عدم العلم بمعلوميته وتميزه عن غيره وهذا فى غاية البعد والاقرب
ان يقال والا فلا يكون مطلوبا كما نقل عن الامام الرازى فى الاستدلال على امتناع
اكتساب التصورات ويكون المراد بالمط الذى وقع فيه الترديد ما سماه خصومهم مطلوبا
وكان الاولى فى الجواب ان يقول قسم بصوره وهو ظاهر دلالة الدليل ان توقفت
على العلم بدلالته عليه لزم الدور والوجه الظاهر الصحيح للزوم الدور ان العلم بدلالة الدليل
موقوف على تحقق دلالته فى نفس الامر لان اعتقاد كون الشئ دليلا لا يكون علما بل جهلا ما لم
يتحقق دلالته فلو توقفت الدلالة على العلم بها لزم الدور وهو ظاهر واما الوجه الذى قرره
الشارح مع كونه خلاف الظاهر ففيه نظر لان مراده من العلم بالمعلول فى قوله العلم بدلالة
الدليل يتوقف على العلم بالمدلول ان كان تصور المدلول واعم لكان الجواب الظاهر ان العلم
الموقوف هو التصديق والعلم الموقوف عليه هو التصور فلا دور ولما افاد الجواب بعدم توقف
النظر على العلم بدلالة الدليل بل على العلم بوجه دلالته لان النظر موقوف على العلم بوجه الدلالة
من حيث هو وجهها الا من حيث ذاته فقط فان الناظر ما لم يعتقد ان للحدوث مناسبة

مع وجود الصانع بحيث يصير وسيلة اليه لا يورده فيما يرتبه ولا يجعله وسطا فالعلم بوجه الدلالة
ايضا مسبوق بالعلم بالمدلول بذلك المعنى فلا يندفع الدور وان كان مراده التصديق
بالمدلول كما هو الظاهر المناسب لما قبله وما بعده فلا وجه لقوله ضرورة ان العلم بالاضافة
مسبوق بالعلم بالمتضايفين وتحقيقه ان العلم بالاضافة مطلقا سواء كان تصورا او تصديقا
مسبوق بتصور المتضايفين ولا شئ من تصور الاضافة بمسبوق بالتصديق بشئ منهما
واما التصديق بتحقق الاضافة فمنه ما هو مسبوق بالتصديق بهما كما فى الدلالة ومنه
ما ليس كذلك كما فى الاضافة والملازمة وامثالها بل من الاضافة ما ينافى التصديق بهما
التصديق بتحقق المتضايفين كالتناقض ولا يقال مراده هذه الاضافة اعنى الدلالة
والعلم بمعنى التصديق لانه يصير مصادرة مع ان كون هذا ضروريا ممنوع وكونه دالا امر
اضافى يعرض له بعد النظر فيه وافادته للعلم فيه نظر لان كون الدليل دالا على المدلول و
افادته له متحدان فكيف يكون احدهما بعد الاخر لا يقال الدلالة والافادة معنى واحد
هو نسبة بين الدليل والمدلول فاما كون الدليل دالا امر اخر هو صفة للدليل خاصة مترتب
على تلك النسبة لانا نقول لو سلم فلا يتم التقريب لان الكلام كان فى الدلالة والغرض ق
منهما وبين وجه الدلالة لا فى كون الدليل دالا اذ الموجب للكلام فيه تصور ضمنه
هذا كما ترى يختص بالضرورى الاولى وعدم المقدورية شامل لجميع العلوم الضرورية
والوجه قد ذكر سابقا اما الاول فلانه يلزم من عدم الدليل ان لا يثبت
الصانع فى الواقع هكذا عبارة المتن وزاد الشارح لفظ كل قبل الدليل والاولى
ما فى المتن ليكون الدليل على اطلاقه اذ عدم المعلول انما يلزم من عدم جنس العلة لا من
عدم واحد منها اذ امتناع وجود المعلول الشخصى بعلل متعددة على البدل بحسب اذا
وجدت احدها لا يمكن وجود الباقية غير ثابت ولا يمكن التمييز منهما لوجود اشتراكهما
فى الجزم هذا التقرير ظاهر الفساد جدا لانه من البين ان اشتراك شيئين فى امرين او اكثر لا

يستلزم عدم امكان التميز بينهما ومقصودهم لا يتوقف على عدم امكان التميز بينهما بل يتم
بان يقال التميز بينهما غير لازم فما ذا تومننا والجواب ان التميز لازم بالبديهة ولا
تركيب في الحقايق الالهية بالذات والصفات هذا في حقيقة ذاته تعالى ثابت لانه يلزم
من التركيب الامكان واما الصفات فلا يجري هذا الدليل وغيره غير معلوم وان قال المهند سون
من الفلاسفة المنكرين لوجود الصفات له تع فلا وجه لبيان الحقايق الالهية بالذات
والصفات ثم هذا يلزمكم في الظن هذا يلزمهم نظرا الى ظاهر هذا التقرير فاما ان
كان مرادهم ان اصل التصديق فرع التصور مطلقا والتصديق اليقيني فرع التصور
بالكنه لم يرد النقض اقرب الاشياء الى الانسان واولاها بان يكون معلوما له
بحقيقة هويته ورود المنع عليه ظاهر اذ العلم نسبة او ذو نسبة مقتضية تغاير
المنتسبين فما كان مغايرة للعالم بالذات والحقيقة اولى بالمعلومية مما كانت بالاعتبار
واعتبر بالحواس التي يدرك غيرها لا ذاتها لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد
العلم اي مضمون قوله انا صادق في اخباري كلها انما يثبت عند المخاطبين بعد العلم بانه
صادق في هذا الخبر وعلمهم بصدقه فيه انما يكون بعد ثبوت صدقه في اخباره كلها وهو دور
وكان الاولى ان يقول صدقه ان علم بقوله واما بقوله انا صادق فيما اخبرت عن الله و
صادق في اني صادق فيه وهكذا لزم التس واما بقوله انا صادق في اخباري كلها
لزم الدور والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة تطبيق هذا المعتمد على مذهب
الاشاعرة من ان حصول العلم عقيب النظر بطريق العادة من غير استلزام عقلي
وبيان الضرورة المذكورة يحتاج الى تكلف تام فلا يحب عليه ايضا هذا الاشتراع
على كونه قادرا مختارا ولا يظهر لذكره في هذا المقام فايدة ايضا ويلزم من هذا
ارتفاع التكليف ان اراد ارتفاع التكليف مطلقا فاللزوم مم وان اراد ارتفاعه
في بعض الاوقات فبطلان اللازم مم وايضا التذكر بعد حصول العلم محل النزاع

اذا كان

اذا كان النظر العلم الحاصل به معقولا عنهما ثم تذكرا فلو كان الاول اي ملاحظة مولد الكتابي المولد
بالفعل لم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يصح اذا حذف قيد الاسداء هذا يدل على ان منافاة
هذا المذهب انما هي مع هذا القيد فقط حتى لو حذف القيد من اسناد الشيء الى الله لم يبق له
منافاة مع شيء مما ذكر وح لا يبقى لضم ما في الكلام الى قوله مع القول بالاسناد الجميع الى الله
فائدة فالاولى ان يقال مراد المص ان هذا المذهب لا يصح مع كل من القول باسناد الجميع اليه
ابتداء ومن القول بكونه قادرا مختارا اي بالنسبة الى الجميع لان رايه ان يكون بعضه لازما
بحيث شيء كالعلم من النظر لا يكون مقدورا ومن القول بعدم وجوب شيء بالنسبة اليه
فلا يصح هذا المذهب بمجرد قيد الابتداء في اسناد الاشياء الى الله بل مع حذف قيد الجميع
من كونه قادرا وارادة العموم من عدم وجوب شيء عنه قلنا النظر مما في وجه دلالة
الدليل الخ وهو غير معلوم بل يقول هذا بالحقيقة ليس بنظر لان النظر التصديقي فكر يطلب ادراك
النتيجة ووجه دلالة الدليل لا يكون نتيجة له واما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة
قد وقع في كلام المص غير مرة ان المعرفة ليست بواجبة لكونها غير مقدورة وانما وجوبها
هو وجوب النظر الذي هو سببها وقد مر ايضا من الامدي مثله فهذا الكلام محل تامل
لان الانسان لو خلي ودواعي نفسه فيه نظر لانه بعد تسليم الملازمة لزوم
امتناع كون ما لم يجده الانسان من نفسه العلم به على تقدير لحوق المقدم وهم ضروريا مم
لانه لا شبهة في ان الانسان على ذلك التقدير لا يجد من نفسه العلم بجميع الضروريات
الغير المتناهية فالوجه ان يقال وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية باتفاق بيننا
وبينكم الرابع ان الاجماع على ان ثبت في نفسه كان الانسب بمساق كلامه ان يقول ثم
ان الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع العلم به لما ذكر وجعل امتناع نقله بعد تسليم العلم به وجها
خامسا وشبهة بما ذكره الشارح وهو ظاهر ولان انضمام الخطأ الى الخطأ الفرق
من الدليلين ان مبنى الاول على ان حكم كل واحد يكون حكم المجموع والثاني ليس كذلك و

ونجوز ان الخطاء على كل واحد بالانفراد جائز فرض وقوعه فبالضرورة الضم خطاء بخطاء اذاك وقو
الى خطاء ذلك وهكذا وانضمام الخطاء الى الخطاء لا يوصل الصواب بل عدمه وهذا الحمل في كل اجماع فلا
يكون حجة اصلا وملخص الجواب عن هذا الكلام ان اريد تجويز الخطاء على كل واحد جوازه مع عدم وقوعه
عن كل الباقين فمسلم ولا يلزم منه الانضمام المذكور وان اريد جوازه مع ذلك فهو ممنوع
فلما كانوا يعلمون انهم يعلمون اول الشبهة صريح في انها منع المقدمة القائلة ان معرفة الله تعالى واجب
اجماعا وعلى هذا يكون قول المعترض بل الاجماع على خلافه اسندا لهذا المنع فلابد فيه الجواب
بانهم كانوا يعلمون الى آخره ادعاء بلا دليل وقول الاعرابي لا يصلح دليلا على هذا كما لا يخفى ولو سلم
فابطال السند الاخص لا يجدي في دفع المنع نعم لو كان قوله بل الاجماع على خلافه الى آخره بطريق المعارضة صح
لدليل تلك المقدمة اتجه هذا الجواب بان يحمل على منع دلالة عدم الاشتغال على الدليل على عدم
وجوب المعرفة ومنع تقريرهم العوام مع العلم بانهم لا يعلمون قطعا لكنه لا يناسب بيان المسائل
ولم يورد دليل على تحقق الاجماع على وجوب المعرفة حتى يعارض وبالجملة فالمنع باق على حاله
والتوجيه التام كما قال بعض المحققين المقيد كانه ضم هذا الى الالهام ليكون لقدرة العبد
مدخل في حصول المعرفة او من التقييد القول بوجوب شيء مع عدم دخل بالقدرة العبد فيه
وجنس بقي المصير في الجواب السابق المقدورية عن هذا الطريق اراد المقدورية التامة
ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا كلمة مع تستعمل على وجهين احدهما ان تكون متعلقة
بالفعل المذكور قبلها على ان تكون ظرفا لغوا فتفيد المقارنة بين مدخولها وبين ما بعدها
في تعلق الفعل بهما تعلق الفاعلية او المفعولية او غيرهما نحو ضرب زيد مع عمرو اي كلاهما
ضارب وضربت زيدا مع عمرو اي كلاهما مضروب والثاني ان لا تكون ظرفا لغوا بل مستقرا
منصوبا على الحالية فتفيد المقارنة بين المذكورين في الوجود والتحقق لا في تعلق ذلك
الفعل نحو ضربت زيدا مع شجاعته وعبارة الكتاب تحتمل الوجهين فان جعل قوله مع عدم
المقدمة متعلقا بقوله تحتاج افاد وجوب عدم المقدمة والتكليف به وان جعل حالا افاد

وجوب السعي حال كونه مقارنا في التحقق لعدم مقدمته لا وجوب مقدمته فهذا ليس احتمال حمل
عبارة الكتاب على ما ذكره لكن قوله لا مع عدم التكليف بها آب عنه واما ما ذكره من التوجيه
فليس كما ينبغي لان تعلق مع بالوجود المقدر يفيد كون عدم المقدمة موجودا كالسعي ولا يخفى
عن ركاكة مع الغنى عنها مع تعلقه بتحقق كما هو الظاهر لا يخفى ان الاستحالة في الجواب انما اعتبرت
بالنسبة الى المكلف به وفي دفعه بالنسبة الى التكليف نفسه فالمراد به في الاول الامتناع العقلي
الشرعي وفي الثاني الامتناع وهما متلازمان ويمكن ان يحمل عبارة الدفع على حذف المضاف اي تكليف
المحال ان يجب السعي مع عدم المقدمة لسواء فعلها تمام المواقعة ولو قسم الاشكال التاسع لانه بعض
تفصيلي كالشبهة السابقة فكان الانسب عدم الفصل بينهما بالنقض الاجمالي لان التفصيلي اولى
بالتقديم من الاجمالي فانه تم اذا الاجمال والابهام يكون سابقا على التفصيل والتعيين وكثيرا ما
يذكر في هذا الكتاب وغيره الحل بعد النقض ولهذا قال انسب بسياق الكلام لكن ذكره هذا القول
عن الناقض للمصير على بامر التاسع وسوابه بعد جوابه المذكور للتاسع لا يخفى محل الايراد النقض المذكور
فلا يلزم انه اي العرفان الحاصل بالنظر لو افاد العصمة الى النظر لم يحتج الى التكليف في وجه
لهم تذكر الصحيح وفي تسميته الحاصل بالنظر على تقدير كونه خطاء عرفانا لكنه راعى المناسبة الظاهرة مع قوله
في الاستدلال انها دافعة للخوف ثم لنا في انه لا يجب عقلا بل سمعا قولهم للمعتزلة ان يقولوا
انما تم الاستدلال بالآية لو تحقق وجوب العقلاء قبل البعثة وليس كذلك فيحتمل ان يكون المراد
من الآية الامتنان على العباد بانه وان كان جائزا ان لا يبعث رسولا ويعذب العقلاء
بتركهم الواجبات لكنا ما فعلنا ذلك لطفا لهم واحسانا اي من القضايا التي قياساتها معها
قيل يعني فطرة القياس بهذا لا يلائم قول المص فيصح له مقدمات لانه لما كان قياسه معه
بمجرد قول الشيء النظر واجب يحصل قياسه معه فلا يحتاج الى مقدمات توضع فالاولى ان يفسر
بانه جلي القياس وفي كلامه اشارة الى دفع هذا بحث قال فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا
محتاجا الى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات يعني وضع المقدمات انما هو لوضع الطرفين وذكرهما

ثم نبه على انه يجوز ان يكون المراد معطي القياس بقوله او نظريا فرضيا من الضروري الخ وقوله بان يكون
مناسبا لدليل اخر ناظر الى هذا فتنبه له قد اختلفوا في اول واجب على المكلف ان اريد اوليته
الواجب من حيث هو واجب بمعنى سبق تعلق الوجوب به على تعلقه بغيره من الواجبات كما هو الالوح بان
يكون مقصودا بالبيان ومسئلة من العلم فالدليل المذكور لا يقوم عليه اذ اصل المعارف والعقائد
الدينية ومبنى وجوب كل واجب انما هو معرفة الله تعالى نفسها لا وجوبها وان اريد اوليته من حيث دلالته
على وجوب الواجبات كما هو الظاهر فذكر في دلائل المذاهب بقوله وعليه يتفرع وجوب كل واجب
فما لا دلالة له على هذا بل على تقدم المعرفة على وجوب كل واجب وايضا لا يناسب التفريع المذكور في اخر
البحث على هذا والظاهر ان المراد الاولية من حيث الوجوب وليس المدعى قطعية هذه المسئلة والدليل
اقناعي وحاصله ان المعرفة لما كانت اصل العقائد الدينية ومبنى وجوب كل الواجبات الشرعية ينبغي
ايجابها اولا لئلا يكون ادعى الى تحصيلها ليتمكن تحصيل الواجبات الاخر وانما قيد الى رجح الواجبات بالشرعية
لان الواجبات العقلية عند من يثبتها مثل التحرز عن الخوف والطرق والتجنب عن السبع المضاد والعدو المغتال
غير متوقفة على معرفة الله تعالى وكان لا ينبغي ان يذكر هذا عند اول ولا يجب على المكلف فان قيل قوله
هذا على مذهب جمهور المعتزلة غير ملائم لانهم يجعلون وجوب معرفة الله تعالى عقليا كما مر قلنا كونه عقليا عندهم
لا ينافي كونه شرعيا ايضا لورود الخطاب الشرعي به نعم لا يلائم ما سبق منهما الا ان هذا ولا يخفى على المتأمل
ان تقرير المصنف للمذاهب هنا لا يوافق ما ذكره سابقا من ان المعرفة ليست بواجبة بالنفس وايجابها ايجاب
سببها لان وجوب الكل يستلزم هذا في الوجوب العقلي مسلم فاما في الوجوب الشرعي الذي نحن بصدده
فلا اذ يجوز ان يتعلق الخطاب الشرعي بالكل من حيث هو كل لا بالاجزاء بخصوصه فان الامر بالصلوة مثلا
خطاب واحد ومتعلق واحد هو هذا المركب لا متعلقات متعددة ومتاركها انما يستحق العقاب
بترك الكل لا بترك كل جزء من حيث هو وتاركها باسرها عاص من جهة واحدة لا من جهات كثيرة
واعلم ان اسما الجزم لا يستلزم الشك فيه هذا ورد لو كان المراد بالشك ههنا المصطلح اما لو اريد به الادراك
الخالي عن الجزم اطلاقا لما حص على الاعم فلا يرد والجواب ان يخصص اشتراط النظر بالشك بما يسم

يدل على ان المراد به هو المصطلح اذ الادراك الخالي عن الجزم شرط عند الكل فيكون المراد بهما ايضا المصطلح
لو قيل الواجب الاول واما حصر النوع بالنظر وجه تخصيص النوع بالنظر كما ذكرنا بين واما
الخالي وجه تخصيص التفريع بكون النظر ظ الواجب الاول كما فعله المصنف مع ان النوع لا يتفاوت
لو قيل الواجب الاول القصد الى النظر وينافي فيه ايضا التفصيل المذكور وكانه انما
قيد التفريع بما ذكره احترازا عما اذا فرض ان الواجب الاول على الاطلاق هو المعرفة فتامل
والجواب لا نم ان ذلك مقدمة اخرى وعلى تقدير تسليم انه مقدمة اخرى لا يلزم ان
يكون لها رتبة معين مع المقدمات الاخر كلزوم الترتيب المعين بينها ولا الاندراج بجزء منها
في جزء منها يجب ملاحظة ذلك الترتيب وكيفية الاندراج فيلزم التسلسل وفيه نظر لاحتمال
اللوازم في الاشكال وجه مدافعة هذا الكلام لما احتج به ذلك البعض عرفت لان كلام اللوازم
المطلقة لزومه لملزومه في نفس الامر كلزوم ما عداه لملزومه والتفاوت بينهما لكونها بينة او غير بينة
انما هو بالنسبة الى العلم باللازم بعد العلم بالملزوم وما هذا التفاوت الا لان البعض لا ارتباط
بعضها بملزومه واندراج موضوعه في ملزومه بديهي دون بعض والجواب انه ان اراد انه
يستفاد مما ذكره ان المراد بالمرتبة على ما يتبع اعم من المرتبة على هيئة الشكل الاول بحيث يتناول
جميع الاشكال الاربعة كما يدل عليه قول الشارح رح لانه لو كان حصول المبادي وحدها اخر ما
انه اراد امرا اخر وراء هذا الترتيب او مجرد جمعه لا يحصل الانتاج ولا يظهر ارتباط المقدمات
بالنتيجة بطريق اللزوم ما لم ينضم لامر اخر يظهر به الارتباط والاندراج كما في الاشكال الثلثة
الاخيرة وان اراد المرتبة على هيئة الشكل الاول كما يشعر به قول الشارح رح اولا فانه يباعد
ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول امرا اخر ثم انه لا حاجة مع هذا الترتيب الى امر اخر لكن
لا يلزم مما ذكره من شرط انتاج الاشكال الثلثة حصول هذا الترتيب فلا ينتج ما لم ينضم بوجه
لزوم صحة هذا الترتيب له بينها وهو امر اخر وراء ما ذكره من شرائط انتاجها ثم في قوله اجتماع معاه
المقدمتين في الذهن مناقشة لانه بعد تسليم امكان اجتماع المقدمتين معا في الذهن كما قال المصنف

سابقا فالنظر كما اختار وهو حركة في الذهن حركة في الكيف وح لا يتصور اجتماع المقدمتين المطلوب فيهما
معا في الذهن وكانه اراد باجتماعهما تقاربهما تعاقبهما لا تعاقبهما حقيقة لكن كان الاولى ح ترك التأكيد بقوله
معا ثم اذا الوسط قبل الصغرى ساق كلامه في هذا المقام يدل على ان ترتيب الشكل الاول وتسميته
معهودان في هذه الصورة فلا يكون شيء من الشكل الاول في قولهم على الاطلاق انتاج الشكل الاول
بديهي مشعرا الشاهد لك ولا اشكال بها مشاركة للمط كما سيتعدد منها فيكون من اقسام الحجة فاما ان
يحصل من القياس فلا يسميه انتاج افرادي وليست من الاشكال الثلثة الاخرى فيزيد عدد الاشكال
على اربعة اما ان يقال انها ليست من القياس لان القياس ما يكون ليسه وحاصل الاستلزام كما يشعر به تذكير
الضمير في قولهم القياس قول مؤلف من اقوال لزم عنه لذاته قول اخر وح يزيد انواع الحجة على ثلثة لظهور
عدم كونها من قبيل الاستقراء والتمثيل وكلا الامرين خلاف الاجماع لا يقال هي من الشكل الرابع لانا نقول
تعين الاشكال وتمايزها انما هو بتعين المطالب فاذا كان المط مثلا كل كاتب حيوان وقلنا كل انسان
حيوان وكل كاتب انسان فما وقع فيه المكرر موضوعا اعني كل انسان حيوان ليس صغرى لانه لم يذكر
فيه موضوع المط ولا فما وقع فيه محمولا اعني كل انسان حيوان كبرى لانه لم يذكر فيه محمول المط واما ان
يكون شكلا رابعا لو كان المط فيه بعض الحيوان كاتب وهذا اقرب مما قال مشايخنا وفي الترتيب
التوليد على ان الحدوث على العالم مع اصلا فيهما في التعين وانما يكون عاد كره مولانا مستوعبا على ما قال
المناسخ مع نص بحثهم بالسا على شيء اخ فبعيد الا ان يكون مراده انه صالح لان يكون فرعا لذلك
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ما من شيء من الاشياء الا ويصدق هذا التعريف عليه قد ذكر القول
فيه لتتم الاعتبار الذي به يقال للشيء الطريق عن غيره لا للاحتراز عن ذات شيء ليتناول المفرد
الذي من شانه انه اذا نظر فيه اطلاق الدليل على هذا المفرد اصطلاح مشهور دون اطلاق المعرف
على ما يتصور التعريف المرتبة وجوز الرسم بالاعم والاخص المشهور انهم انما يجوزون الرسم
الناقص بالاعم والتقسيم الذي نقله عنهم يقتضي ذلك وكذا التأييد المذكور ولا بد فيه من تمم
هذه العبارة تشعر بوجوب التركيب في المعرف وقد يفهم من كلامه ما يدل على تجويز التعريف بالمفرد

١٧٦

وعلى تقدير وجوب كونه مركبا لا يلزم ان يكون المركب الملفوظ ح الة كما يفهم من العبارة بل يجوز ان يحصل
المركب التام من المجموع كما في تعريف الخاص بالطائر الولود وكذا التنبيه على الحد النقض والمعارضة في
توجيه اشعار بالفرق بين المنع والنقض والمعارضة في الانتاج على الحد حيث حكم على المنع بعد الانتاج
وعليهما بالاتجاه وكلام المصنف شرح للاصول وكلام الشارح في حواشيه على ذلك الشرح صريحا ن
في الفرق بين المنع وغيره من الاعتراضات قال المص ومرجعه ان الحد لا يحصل بالبرهان لم يمنع اذ
مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن لكنه يعترض عليه اما بالمعارضة واما ببيان خلل فيه بما يعدم
من عدم طرد او عكس او غيره وقال الشارح انه دفعهما على ما ذكر لا يستلزم انتفاء الاعتراض مطلقا
بل ربما يعارض بحد اخر يعرف به اي ذكر كلاهما ووجه الفرق غرضه لانه ان اعترض الحد فليس
فيه حكم فلا يتصور هناك استدلال فلا يتوجه شيء من الاعتراضات اما المنع فلما ذكروا واما النقض
والمعارضة فلانهما يكونان بعد الاستدلال كما هو مبين في موضعه ولا بد لا يعاند بين التصورين بما هو
فلا يتجه عليه ليسه بالمعارضة بان يورد المعترض حدا اخر يبطل به الحد الاول ولا بنسب تصور
وتصديق ولا يتجه عليه ما يوجبه بالنقض بان يقول المحاور ان حدك يصدق على شيء دون
المحدود فيبطل وان اعتبر حكم من الاحكام التي يتضمنها التحديد ايه المجموع واعلم ان القول
بالفرق بين المنع وغيره مشهور فيما بينهم وغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه هذا ان المعنى الشيق الكتابي
والمراد بالحد الحد بحسب الحقيقة وبالمعنى الاخص اعني مقابل الرسم وبالاعم اصطلاح عن المنع ما يته
المصطلحات المشهورة من النقض والمعارضة والمناقضة وهو مبني على ما قالوا الذاتيات لا تعلل يعني
انه لا يمكن اثبات ان هذا الشيء ذاتي لمهية المانعة الحقيقية كما ظهر انه كلام الشارح لم اعرف
ان الحيوان الناطق حد الانسان او قال في مقام تحديد ما لكنه مثلا الانسان جسم نام وكانه حكم
بان هذا التعريف حد تام له فيه ان يقال انه صادق على الفرس وليس بانسان وهذا شبيه بالنقض
المشهور او يقال انك قد عرفت بان حده التام الحيوان الناطق وهو مناف لهذا الحكم وهذا شبيه
بالمعارضة المشهورة او يقال الماشي لا يصلح ان يكون فصلا له وبين لوجهه وهذا شبيه بالمناقضة لكنه

لانه الممنوع لانه حينئذ شي معدوم لكن كلام المص وان رجح لا ينطبق على هذا الوجه اذ ليس
للهذا التام جزء خارج عن اجزا الماهية المنحصرة في الجنس والفصل وقد ذكر هذا في مواضع من كتبه
واصر على ذلك وفيه اشكال لانه من المشهور عند الفحول المذكور في كلام المص المعقول ان المركب
ليس الا جميع اجزائه لا امرا صادرا منوعا من صاحب بعد المحصل ان مجموع الاجزا غير المركب وقد رد
عليه المص وامثاله رجح وايضا مذكور ومشهور ان عدم المركب لا يكون الا بعدم شي من
اجزائه وبما ذكره يلزم ان يكون جميع المعرف والماهية موجودة في الذهن وتمامها معدوما
فيه اذا كان الجنس والفصل معلومين معرفين فيلزم ان يكون الشي موجودا ومعدوما في حالة
واحدة وما قال في اوائل الكتاب من ان جميع الاجزا في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه
امر خارج عنها لا يلزم لنا ان كان الضمير في الاجزاء راجعا الى الاجزا كالاول لم يصح لان
اجتماع الجنس والفصل في الذهن ليس لازما لمجموعهما فيه اذ كثيرا ما يكونان موجودين معلومين
وان كان راجعا الى الماهية واراد ان الاجتماع لازم للماهية دون الاجزا لزم ان يكون شي
لازما ولا يكون لازما لعينه وبطلان هذا اظهر من ان يخفى وانما يصح هذا الكلام اذا كان من جملة
الاجزا الجز الصوري ثم لا يتحقق الاجزا بدون الاجتماع وهي عين الماهية واجتماعها امر خارج لازم
لها وللماهية واذا اسند الاجتماع الى الماهية لا الى الاجزا فمعناها على الصوري وما حمله يحمل الى
ما به واعتبارها اجزى امر خارج عنها وانه لمه مماثله من غير تفاوت وزيادة ونقصان مماثله في ذا
مع قطع النظر عن الاشيا الخارجة عنه في الحالين غير معقول والحق الصريح احدر بالقبول
فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه اطبق الكل على اشتراط الامرين في الشكل الاول
ولتاتي كل منهما بحث اما في كلية الكبرى فلانهم شرطوها في مطلق الشكل الاول وهو غير مختص بالبرهان
بل قد يكون معه الظن مع تحقق الشرطين بان يكون احدى مقدمتيه ظنية واذا جاز انتاجه الظن
بسبب المادة فلم لا يجوز انتاجه الظن بسبب الصورة بان يكون الحكم في الكبرى على اكثر افراد الاوسط
فانه اذا علم اتحاد حكم اكثر افراد الشي يظن ان حكم فرد آخر ايضا كذلك لا ان يمنع مانع واذا كان

الاستقرا بمعنى الظن بحكم الكل مع انهم يشترطون فيه الاستقرا الاكثر فيهما اولى ان يفيد ظن حكم
فرد آخر وهذا ما اشتهر بين العلماء ان الفرد يلحق بالاعم الاغلب واما في ايجاب الصغرى فلان الموجبة
التي تنتج في الصغرى اعم من ان يكون محصلة المحمول او معدولته او سالبته فان كل منها منتج وفاقا واذا
كان كذلك فمعنى انتاج السالبة ايضا لانها مساوية للموجبة سالبة المحمول غاية انه يلزم ان يكون الكبرى
سالبة الموضوع مثلا اذا قلنا ليس هذا الشي انسانا وكل ما ليس انسانا ليس كاتبا يلزم منه ان هذا
الشي ليس كاتبا ولهذا قال بعض العلماء شرط الشكل الاول ايجاب الصغرى او حكمه واراد بحكم الايجاب
سلبا يستلزم ايجابا الا انه نصر الاشتراط في صايغا اذ بعضهم محصله ان الشرط ايجاب الصغرى او كلتيهما
لان كل سلب يستلزم ايجابا فان قلت مرادهم بالاشتراط ايجاب الصغرى ان الانتاج لا يظهر الا مع ملاحظة
الايجاب قلت ثم يلزم اشتراط اشياء اخر في الاشكال الثلاثة الاخر غير ما ذكروه من طرف بيان انتاجها
فان قلت ما ذكرته ليس من الشكل الاول لانه لا بد له من حد مكرر وهو غير موجود فيها كما في المثال المورود
فان المحمول الصغرى هو الانسان ومحمول الكبرى ما ليس بانسان قلت فيلزم ان ليس من الاشكال الاربعة ولا من الاستقرا
والتمثيل وهو موصل الى التصديق فيكون حجة فلا ينحصر الحجة في الاقسام الثلاثة فان قلت يعتبر في القياس
ان لا يكون انتاجه بواسطة مقدمة خارجة في الطرف فلعدم القياس ولهذا لم يجوزوا انتاج عكس
النقيض كما ذكره الشارح قلت اعتبار المحشي جواز البيان بعكس النقيض والمعتبر عندهم لزوم الواسطة
بمقدمات القياس ولا اعتبار لتوافق الاطراف وتخالفها ومثل الشارح ايضا الى هذا على ان يعود
في انصا العساد المذكور [illegible] الاول لانهم اذا قالوا انتفى شي غير معلوم الثبوت فيه بحث لان هذا
ليس طريقا آخر بل هو قياس من الشكل الاول وان لم يذكر المص كبراه كما يدل عليه قوله اما الاول
فبسبب [illegible] واما الثاني فلولا ان غايته احدى مقدمتيه كاذبة ومشهور فيما بينهم يستعملونها
كثيرا ويفرعون عليها مسائل كلامية وهذا لا يوجب كون ما وقع هي فيه طريقا آخر كلا مستدلا لا
عن ما ذكر كما ان قولهم ليس عددا ولا غير عدد كذلك ولم يجعلوا المركب منه ومن غيره طريقا آخر
بل عدوه من المقدمات الصحيحة كما ذكره المص عن قريب لا فرق بين هذا وبين ما نحن بصدده فجعل

احدهما من الطرق الضعيفة والآخر من المقدمات الضعيفة ضعف   يعني ان عدم المنافي من جملة الاشياء
التي لا دليل على ثبوتها انما اول كلام المص بهذا مع صحة ظاهره لان الجواب الاتي يدل دلالة
ظاهرة على هذا ان حاصل هذا الوجه قياس المنافي من الامور التي لا دليل على ثبوتها على عدم المنافي
فيها وظاهر كلام المص لا يوافق هذا ولو ابقيناه على ظاهره فجوابه ان ثبوت كل واحد من الامور
الغير المتناهية التي لا دليل على ثبوتها جائز انما الممتنع ثبوت الكل معا ولا يلزم من جواز ثبوت
كل جواز ثبوت الكل   وايضا فلازم من عدم دليل الظن الجزم بها لا يقال موجب الدليل
انما يثبت عند عدم المعارض وههنا عدم دليل كل من الطرفين معارض لعدم دليل الآخر فلا يثبت
موجب شيء منهما لانا نقول ما ذكره غير مقصور فيما تحقق دليل على ثبوته وعدم معتد فيما تحقق دليل
على عدمه فاذا لم يجر في هذه الصورة ايضا ظهر انه صدر من الكلام على ان ما هو دليل عقلي صحيح يمتنع
ان يكون له معارض   الثاني قياس الغائب على الشاهد اي حمل الاول من دون سلك الامرين طرقا جمعا
مقابلا للطرق التسعة القوية واصح لانه شيء اخر مغاير لتلك الطرق واما هذا فليس طريقا اخر مقابلا
لما ذكر بل هو تمثيل غايته انه استعمل في غير موضعه ولم يوجد هنا لعدم المحل الصالح للتمثيل ليكون
ذلك نوعا وهذا ضعفا وثاني مثل هذا في الاقيسة ايضا فان القياس المركب من مقدمات وهمية او
ظنية لا يثبت الامور العقلية القطعية ضعيف وكثيرا ما يستعمله الناس فيها فينبغي ان يذكر هذا ايضا
فليس الاستدلال بالدوران وحده بعض الدوران ترتب الحكم وجودا وعدما على ما له صلوح العلية
شايع مشهور فيكون صلوح العلية معتبرا في الطرد والعكس المسمى بالدوران ويكون الاستدلال
بالدوران وحده وما ذكره من ان يكون تلك الوجوه صالحة للعلية يعني ما المعتبرة اصلا ان اراد به
في خصوص المثال فغير وارد وان اراد صلوح علية شيء لشيء مطلقا كالاستثنائية لمطلقا مثلا
في عبارته فعدو ان كثيرا من الاشياء مما يصلح عليها لامور اخر كصلوح مغاربة المثل للحار
لعلته مثلا   فان كثيرا من الاشياء العادية كذلك لا يوجب شيئا لهذا الكلام في هذا المقام
اصلا لان المثبت بالدوران والمعتبر في القياس المسمى بالتمثيل عند اهل السنة هو العلة العادية

والعادية

والاعتبارية كعلية الضرب بالسيف لزهوق الروح ولوجوب القياس لا العلة بمعنى التأثير الحقيقي
التي لا تحقق لها بين الممكنات عندهم وكيف يثبتون اثبات مثل العلية بالدوران وليس المؤثر الحقيقي في شيء
من الاشياء الا الله تعالى بواسطة ارادته ولا يمكن معرفة دوران شيء مع ارادته تعالى الا بعد العلم بان لا
مؤثر الا هو فلو علم كونه مؤثرا في شيء بالدوران لزم الدور نعم انهم يسمون اصطلاحا بعض تلك
العلل مؤثرة ولكن لا يريدون به التأثير الحقيقي كما يطلعك عليه تتبع كلامهم واما ان تلك العلية هل لها
مدخل مما نحن فيه اعني قياس الغائب على الشاهد فذلك بحث اخر   فتارة تكون على صورة قياس الطرد
قياس الطرد ما اثبت به مثل حكم الاصل في الفرع بمثل علة الاصل كما سبق ان شاء الله تعالى وقياس العكس على ما
قاله المص ما اثبت به نقيض حكم الاصل بنقيض علته مثال قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر
وجب بغيره كالصلاة فانها لما لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر
والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر هذا كلامه ومراده العلة في الفرع وهو نقيض
عدم الوجوب بالنذر الذي هو العلة في الاصل ولا يخفى ان تقرير الشارح في هذا المقام لا يوافق هذا
لانه جعل الاصل في المثال ذكره من قول الاشعرية الاعادة والفرع الايجاد والحكم فيهما عدم اقتدار   الذي هو
العبد وانما يوافقه لو جعل الاصل ايجاد الباري والفرع ايجاد العبد وحكم الاصل القدرة عليه
وعلة القدرة على الاعادة وحكم الفرع عدم القدرة على الايجاد وعلة عدم القدرة على الاعادة
وما ذكره معنى كلام بعضهم لكن لا يناسب ذكره لشرح كلام المص ولا يظهر ايضا وجه مناسبة
للتسمية بقياس العكس بالحقيقة فقياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي كما هو الظاهر المثال المورد
في الكتاب والقياس التمثيلي الذي يذكر فيه انما هو لبيان الملازمة فتامل   لانه قسم من القياس
بل كسبه كونه قسما من القياس لا ينافي كونه من طرق اثبات العلة بالقياس لان الكلام فيه يجوز بان
اثبات العلة بالقياس فلعل من جملة من تلك الطرق كان من المجوزين والمصرحا في كلامهم والمعترض
عليهم غايته ان يقال لا وجه لتخصيص هذا النوع من القياس بكونه طريقا فيكون الورود عليهم واذا
احتمل المقام لو وقع خطأ ادنى بل وان كان في الغاية ايضا من احد غير معلوم ووقع مثل هذا السهو
العظيم الشان

من عدم فهم كلام الامام مع ظهور دلالته بسياقه من مثل المصنف فلا وجه للقطع بنسبة هذا اليه
قطعية يستعمل في الادلة القطعية اي لا يستعمل فيها ما هي الا ظنية يستعمل في الامارات اي لا يستعمل الا فيها
فالادلة القطعية مقصورة لا مقصور عليها والامارات بالعكس وعلى هذا التسوية المقدمات الظنية والقطعية
فتامل والظن هو اعتقاد الشيء اه لم يرد ان الظن مركب من الاعتقادين بالفعل والا لزم التسير
بل المراد انه اعتقاد بسيط لو لاحظ المعتقد مطابقته معتقده للواقع وعدم مطابقته لم يعتقد الا المطابقة
ولم يجوز الا عدمها وهذا كان المشاهد من قولهم الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الاخر ان
الظن مركب من اعتقادين والمراد انه اعتقاد بسيط لكن بحيث لو قدر النقيض يجوز لا ان هذا التجويز واقع
بالفعل الثالثة المشاهدات في هذا المقام مباحث الاول انهم جعلوا الحكم في الوجدانيات بواسطة
الحس الباطن ثم جعل المصنف الوهميات في المحسوسة مسلمة لها وفيه اشكال لان معظم ما ذكروه في اثبات
الحواس الباطنة وثانيها ان الحس ما يدرك به مثل الجوع والشبع والغضب والخوف لا الوهم ويكون
الوجدانيات قسما من الوهميات في المحسوسات بل عينها لا قسما لها والذي يسنح من اعتبار الاتهم
واعتبارهم ان الوجدانيات ما يجدها النفس بواسطة الوهم من المعاني الباطنة التي يوصلها حسها اولذاتها
بواسطة القوى الجسمانية كالمعاني المذكورة والوهميات التي جعلت قسيمة لها ما يدركها بواسطة شيء اخر
فعدا الشخص لا في بالنسبة اليه من الوجدانيات وصداقة الاخ له من الوهميات والامر بالنسبة
لللاخ على العكس واما المعاني التي يجدها النفس من ذاتها ويدركها بذاتها لا بالاتها كوجودنا وعلمها
ويدركها وغير ذلك فهي بالجملة من الاوليات لكن لنوع مناسبة بينها وبين الوجدانيات يعد منها
وكلام الشارح في هذا المقام مضطرب فانه قال في اوائل الكتاب الوجدانيات هي التي يجدها اما بنفسنا
او بالالات الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وقال في حواشيه على شرح الاصول حكم العقل
اما ان يحصل بمجرد التفاته الى النسبة بين طرفيه فهو الاوليات بحصته كان يعلم الانسان بانه موجود
او كلية كعلمه بان النقيضين يصدق احدهما فقط وهذا هو الموافق لكلام المصنف هنا لان تعريفه
للاوليات صادق على هذا المقام وقول الشارح ويعد منها ما نجده من نفوسنا الصادق بانها

بالحقيقة

بالحقيقة ليست من الوجدانيات لكن بقي الكلام في الداعي الى التقييد وجعل الوجدانيات و
الوهميات قسمين من الفطريات ولهذا حذف بعض المحققين الوهميات من الاقسام وجعلها
سنة وهو ايضا خص اسم المشاهدات بالمحسوسات الظاهرة الثاني ان قولهم لا بد في
المجربات مع تكرار المشاهدة من قياس خفي وهو ان الوقوع المتكرر فيه خفاء من وجوه
الاول ان مقدمات هذا القياس ان رتبت كانت المجربات من النظريات لا الضروريات
وان لم يرتب كانت من الحدسيات وان لم يكن لها ترتيب لم يكن قياسا ويمكن الجواب عنه بان المقدمات
اما ملاحظة مجملة لا مفصلة والترتيب يقتضي ملاحظتها مفصلة وكذا في الحدسيات ملاحظة مفصلة مرتبة
وتسميتها قياسا باعتبار انها من شأنها ان يصير قياسا ولهذا اعده ما يحكى الثاني ان هذا القياس انما
يتم بان يقال الوقوع المتكرر على نهج واحد في الامر الاتفاقي دائم او اكثري وهذا في المجربات غير متحقق
لان احدا لم يحكم بان الضرب مؤلم او بان شرب السقمونيا مسهل لم يشاهد جميع افراد الضرب او الشرب
ولا اكثرها والجواب ان المراد الدوام او الاكثرية بالنسبة الى ما شاهده الحاكم المجرب لا بالنسبة الى جميع الافراد
على الاطلاق الثالث ان ما لا يكون دائما ولا اكثريا من الحوادث لا بد له من سبب وليس المراد بالاتفاقي
ما لا يكون له سبب اصلا بل ما لا يطلع على خصوص سببه فلا معنى لتقييد المحكوم عليه بهذا الحكم بالدوام او الاكثرية
والجواب ان المراد من هذا القياس ثبوت سببه خصوص الضرب مثلا او امر مقارن له ملازم لا ملازم ولا
يحصل هذا دون الدوام او الاكثرية الرابع ان ما ذكروه في المجربات من تكرار المشاهدة والقياس الخفي
جار بعينه في الاستقراء الناقص فيجب ان يكون مفيدا لليقين وليس كذلك والجواب ان ليس لتكرار
المشاهدة حد معين يوجب اليقين بل يختلف بحسب الاحوال والوقائع فما لم يحصل اليقين يكون
من قبيل الاستقراء الناقص واذا حصل اليقين يكون القضية من المجربات اذا كان يحكم
بفعل الحاكم بها دخل في تكرار المشاهدة وهذا كما ان الاخبار اذا بلغ في الكثرة بحيث يحصل
اخبارها البقين صار المخبر به من المتواترات واذا لم يبلغ كان من الاحاد ولكنه بقي الشبهة في ان
مشاهدة حال بعض الافراد يفيد تعين الحكم للكل اذا كان لفعل الحاكم دخل في تلك المشاهدة
لم تم

كما في التجربيات ولم يعده اذا لم يكن له دخل فيها كما في بعض الاستقراء الناقص وانما قلنا انه لم يعد الشيخ لانها
لو افادت لزم عدم انحصار اليقينيات الضرورية في المذكورات لان الصورة المفروضة ليست من
الاقسام المذكورة سوى المجربات وهو ظاهر وليست منها ايضا لانه اشترط فيها ان يكون لفعل الانسان دخل
فيها كما ولم يستوفيها او اعطائه لغيره مثلا الخامس انما ذكره هنا ينبغي ان يكون الدوران مفيدا
للقطع بعلية المدار للدائر وهو مناف للقدح في افادته تلك العلية وقد سبق البحث الثالث ان المص
جعل الحدسيات هنا من اليقينيات وفي شرحه للاصول جعلها من الظنيات لا من القطعيات
فبين كلاميه تناف وتدافع البحث الرابع ان قول الشارح واعلم ان العمدة الى قوله فتأمل
وجهين الاول انه يشعر بان الوجدانيات يكون حجة على الغير وهو المشهور وقد استوفي ايضا
في اوائل الكتاب انها لا تقوم حجة على الغير والجواب ان مراده هنا بيان احكام القياس على
الاطلاق لا بيان احكام جزئيات كل قسم والمشاهدات مما تقوم حجة على الغير وهذا لا يوجب
ان يكون كل صنف منها كذلك الثاني ان الحسيات ايضا لا تقوم حجة على الغير الا اذا شاركه في الامر
المفضي اليها وهو الاحساس فما وجه الفرق بينها وبين المجربات واخواتها والجواب ان الاطلاع
على المشاركة في الاحساس مما يتيسر بسهولة بحيث يكون انكارها مكابرة بخلاف الاطلاع على
حصول التجربة والحدس والتواتر ومع هذا فالاطلاع على هذه الامور اقرب من الاطلاع على وجدان
النفس معنى من المعاني فلهذا شاع ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير دون تلك الاقسام وما ذكرنا
بالنسبة الى الحدس محل تأمل البحث الخامس ان العاديات ايضا من اليقينيات الضرورية وهم لا يذكرونها
في هذا المقام الذي يقصدون فيه ضبط اقسام الضروريات اذا ارادوا نفي عدد غير
متناه لنفي الواحد هكذا وقع في النسخ وليس له وجه الا ان يرى انه لا يلزم نفي العدد الغير المتناهي
وهو ظاهر والصواب نفي عدد متناه ليس عددا اولى من عدد فوق العدد ويمكن تقرير تلك
الشبهة بوجهين الاول ان العدد الغير المتناهي منتف في صورة النزاع فوق العدد المتناهي للمساواة
بينهما وعدم الاولوية على ما هو طريق العاكس الفقهي المسمى بالتمسك الثاني انه لو نفي العدد لزم

لان الاثنين ليس اولى من الثلثة وهي من الاربعة وهي من الخمسة وهكذا الى لا نهاية فيثبت اعداد غير
متناهية وهو محال على ما هو القياس المطابق الاستقرائي وتقرير الشارح لا يوافق الا الاول لكن
ح لا يكون وجه لقول المص ما لا نهاية من الاعداد وان امتنع لقاطع لانه لم ينص على هذا
التقرير لاستلزامه محالا فعين لكلامه التقرير الاول وان كان الثاني اقوى عند التحاسد

على عدم
برهان
ح